Early Journal Content on JSTOR, Free to Anyone in the World

This article is one of nearly 500,000 scholarly works digitized and made freely available to everyone in the world by JSTOR.

Known as the Early Journal Content, this set of works include research articles, news, letters, and other writings published in more than 200 of the oldest leading academic journals. The works date from the mid-seventeenth to the early twentieth centuries.

We encourage people to read and share the Early Journal Content openly and to tell others that this resource exists. People may post this content online or redistribute in any way for non-commercial purposes.

Read more about Early Journal Content at http://about.jstor.org/participate-jstor/individuals/early-journal-content.

JSTOR is a digital library of academic journals, books, and primary source objects. JSTOR helps people discover, use, and build upon a wide range of content through a powerful research and teaching platform, and preserves this content for future generations. JSTOR is part of ITHAKA, a not-for-profit organization that also includes Ithaka S+R and Portico. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

VIII.

Ueber die Stellung Augustins in der Kirchen- und Culturgeschichte.

Von

Emil Feuerlein.

Noch fehlt eine zusammenfassende Arbeit über Augustin. Die Detailforschung über diesen Kirchenvater läßt nicht viel zu wünschen übrig, da nicht allein die kirchen- und dogmengeschichtlichen Werke, besonders Baurs, viel Auskunft über ihn geben, sondern auch die Geschichte der Philosophie sich angelegentlich mit ihm beschäftigt und Monographien sogar über Specialitäten, wie über seine Lehre von der Zeit, über seine Psychologie, über seine Erkenntnißlehre zu Tage gefördert hat. Aber von jenem Riesenwerk, wie Augustin selber seine 22 Bücher vom Gottesstaat bezeichnet hat, scheint es, daß bis dahin noch die ungemessene Fruchtbarkeit dieses Schriftstellers (Zeuge davon die Foliobände der Benedictiner Ausgabe) abgeschreckt habe. Wir begnügen uns, im Folgenden einige fühlbare Lücken in der Kenntniß des Vaters der Kirche und der Theologie des Mittelalters auszufüllen, beziehungsweise Vorurtheile über ihn zu berichtigen, die besonders hinsichtlich seines evangelischen, der Reformation innerlich befreundeten Standpunkts gehegt werden. Man darf nur, was das Letztere angeht, die ausführliche Darstellung Augustins bei dem mehr wackeren als scharfblickenden Friedrich Böhringer in seiner „Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien"

(Zürich 1845 ff.) zur Hand nehmen: ob da noch viel dazu fehlt, daß der Letzte und Größte der Kirchenväter in das Pantheon der evangelischen Glaubenshelden aufgenommen werden könnte. Die Punkte, auf die sich unsere Untersuchung beschränken wird, sind die gemüthliche und geistige Eigenart Augustins, seine Lösung des Räthsels der Welt, sein dogmatischer Standpunkt.

Die gemüthliche und geistige Eigenart Augustins.

Es ist kein Zufall, daß in der Entwicklungsgeschichte Augustins die Mutter eine so bedeutende Stelle einnimmt. Das ewig Weibliche war in der Eigenart des Mannes in einem Maße vertreten, wie man es sich wohl selten bisher gehörig deutlich gemacht hat. Besonders werden die weiblichen Elemente seines Wesens völlig verkannt, wenn man ihn mit Luther zusammenstellt, bei dem es heißt: jeder Zoll ein Mann! Der Reformator, der Brecher mit einer jahrtausendjährigen Vergangenheit, und der Vollender eines seit Jahrhunderten im Bau begriffenen Kirchengebäudes, der verlorene, aber wiedergefundene und darum nur um so getreuere Sohn der religiösen Gemeinschaft, in der er geboren und erzogen worden ist: es lassen sich nicht leicht größere Gegensätze denken! Man ist geneigt, in der Bekehrungsgeschichte des Kirchenvaters die Züge männlichen Wesens, Willenskraft und Selbstverleugnung zu bewundern. Es soll ihm dieses Verdienst nicht geschmälert werden. Aber was ist die Rückkehr des Mannes zur Religiosität der Kinderjahre, was ist die endliche Befriedigung eines persönlichen Ruhebedürfnisses, wenn man sie hält gegen die Lösung der ethischen Aufgabe der Menschheit in der Reformation, gegen die Erlösung des allgemeinen Gewissens von seinen Banden und Fesseln durch das Machtwort Luthers? Augustins Natur ist von Hause aus weich, zartbesaitet, gefühlig, anschlußbedürftig, specifisch religiös, für die Meditation prädestinirt wie keine andere. Man kann sagen, Wasser und Feuer haben sich um ihn gestritten: das Feuer in der Gluth der Leidenschaften eines vollen und übervollen Herzens, das Wasser in den nie versiegenden Thränenbächen [1]),

1) Vgl. seine Bekehrungsstunde Conf. VIII, 12 und seinen Lebensabend und sein Lebensende bei Böhringer a. a. O. I, 3 S. 194: der sterbende Augustin

in denen sich das unter dem Unmaaß seines Temperaments leidende Gemüth Luft machte. Bei einer solchen Warmblütigkeit, bei einer solchen Vorherrschaft des Naturells, bei der auch die starke Sinnlichkeit weniger auf die Willens- als auf die Gemüthsseite zu legen ist, darf man schon gegen die Stimmen, die besonders von katholischer Seite den Denker Augustin empfehlen, etwas auf der Hut sein. Die kalte, nüchterne θεωρία des Philosophen will sich, und wenn man noch so gern bereit ist, die Virtuosität des Kirchenvaters anzuerkennen, mit solcher Ueberschwenglichkeit des Gefühls nicht recht vertragen. Doch wir sind auf religiösem Gebiete. Die Productivität hier dürfte doch mit dem Gemüthsmenschen vereinbar sein? Augustin sieht selber seine Bekehrung als bloße Rückkehr zum mütterlichen Heerd der Religion, den er eine Zeit lang verlassen hatte, an [1]). Wo thut das Luther, wo thut das Paulus? Sie sehen den Durchbruch der Wahrheit in ihnen als einen Schritt vorwärts, als einen

---

ließ sich Abschriften der Bußpsalmen an die Wand bei seinem Bette heften, las sie und betete mit vielen Thränen. So brachte er seine letzten Tage zu in Meditation und Gebet. „Ich lasse nicht ab, zu weinen", hatte er einst geschrieben, „bis Er kommt und ich vor Ihm erscheine, und diese Thränen sind mir eine liebliche Nahrung. Der Durst, der mich verzehrt und mich unaufhaltsam hinzieht zu jener Quelle meiner Liebe, dieser Durst wird immer brennender in mir, wenn ich mein Heil sich verzögern sehe. Dieses nie erlöschende Verlangen entlockt mir Ströme von Thränen, wie in den Freuden, so auch in den Leiden dieser Welt."

1) Contra Acad. II, 2: Prorsus totus in me cursim redibam. Respexi tantum, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est et medullitus implicata: verum autem ipsa me ad se nescientem rapiebat. — Serm. 51 bei C. Bindemann, Der heilige Augustinus (Leipzig 1855) II, 183: „Wie wohlgeborgen seid ihr, da ihr in eurer Unmündigkeit euch in dem Nest des Glaubens befindet und geistige Speise zu euch nehmt! Ich Armer verließ jedoch das Nest, indem ich mich für geschickt zum Fliegen hielt, und fiel zu Boden, bevor ich fliegen konnte. Aber der barmherzige Herr nahm mich auf, damit ich nicht von den Vorübergehenden zertreten werden und sterben sollte, und legte mich wieder in das Nest zurück." — Es gehört hierher auch die viel verspottete Bitte Augustins aus seiner Knabenzeit um die Gabe der Keuschheit erst für die Zukunft (Conf. VIII, 7), worin sich eine eigenthümliche Mischung von Frömmigkeit und Lebenslustigkeit ausspricht.

Bruch mit der ganzen Vergangenheit an. Die Glaubensgerechtigkeit des Apostels, die Heilsgewißheit des Reformators sind durchaus neue Errungenschaften. Augustins religiöse Productivität muß also schon durch den formellen Umstand, daß er mit seiner Bekehrung zu einer früheren Gesinnung zurückgekehrt ist, beschränkt sein. Ein neues Lebensprincip ist in ihm nicht aufgegangen; er schloß sich bei seiner Anlehnungsbedürftigkeit nur an ein schon bestehendes Princip an. Er hat dieses Princip, das Christenthum — die übergreifende Weltmacht, die Kirche — die absolute Gnadenquelle, befestigt, indem er dessen ganze Tragweite sich zum Bewußtsein gebracht und die Erfahrungen eines reichbewegten, innern und äußern Lebens seiner völligen Feststellung zur Verfügung gestellt hat. Aber eigentlich schöpferisch konnte der Mann nie werden, dessen Wesen von Anfang an auf Hingebung angelegt war. Man lasse sich nicht über die Maßen durch den großen Kirchenfürsten, durch das Orakel seiner Zeit imponiren. Zur Erringung einer solchen Stellung genügt ein organisirendes Talent, Gewandtheit und Accommodation im persönlichen Verkehr; noch lange nicht bedarf es dazu eines productiven Genius. Was aber hiermit Augustin durch diese ursprüngliche Schranke seines Wesens an Größe abgehen muß, das gewinnt er an Liebenswürdigkeit. Mit Recht ist es üblich, großes Gewicht auf den Freundschaftssinn, den Augustin auch unter den ärgsten Verirrungen seines Lebens und unter den höchsten Stellungen, die er einnahm, erprobte, zu legen. Die rührende Sohnestreue [1]), die ungemeine Bescheidenheit, wie sie diesen Mann stets geziert hat, so daß sie ihn eine Stelle ebensowenig suchen, als einem erhaltenen Auftrag je sich entziehen ließe, ihm so wenig erlaubte sich vorzudrängen, als das Opfer seiner eigenen Person zu verweigern, der Zartsinn und die durchgängige Feinheit, die er laut seiner Correspondenz in seinen persönlichen[2]), beichtväterlichen, amtlichen[3]) Beziehungen bewiesen hat, die Pietät

1) Ergreifenderes ist nicht leicht geschrieben worden, als der Nachruf an Monika Conf. IX, 8—13.

2) S. die feine Entwicklung des Verhältnisses zwischen Geben und Nehmen, Wohlthäter und Empfänger ep. 192.

3) Man lese das wohlgemeinte Schreiben an den unbedachtsamen Bischof

gegen die Kirche, die ihn soviel leiden und tragen, soviel kämpfen und soviel irren machte, ihn in so manchem Conflict seines wohlwollenden Gemüths mit den Consequenzen der Hierarchie brachte, sind eben so viele Symptome jener Herzensbildung, zu der Augustin mit seinem warmen Herzschlag von Geburt aus angelegt war. Aber wirklich kann man sich auch den kirchlichen Sinn Augustins von Anfang seiner Bekehrung an nicht stark genug vorstellen.

Freilich verstrichen noch zwei Jahre bis zu der dithyrambischen Feier der katholischen Kirche im Gegensatz gegen die manichäische Ketzerei[1]) und vier bis zur förmlichen herzlichen Einladung der Philosophen zum Anschluß an die Kirche[2]). Aber schon die allerersten Schriften deuten auf den künftigen strengen Kirchenmann deutlich hin. Es ist zwar bezeichnend für das relativ Aeußerliche dieser Bekehrung, daß der Bekehrte sich nicht gleich in die theologische Schriftstellerei hineinwarf, sondern zunächst noch ganz in seiner Philosophenlaufbahn, der er als Lehrer der Rhetorik angehörte, blieb. Aber diese philosophischen Schriften athmen bereits durchweg den positiven Mann. Mit der Schrift gegen die Akademiker wollte er zwar, wie er in einem Briefe[3]) versichert, dieser Schule nichts Böses thun, sondern nur zum philosophischen Forschen Muth machen. In Wahrheit aber verräth sich in ihr nur zu deutlich der angestammte Widerwille des praktischen Römers gegen die harmlosen Spielereien des griechischen Scharfsinns, ja noch mehr die gegensätzliche Stellung, welche allüberall noch in der Welt das feste Stehen auf dem Boden der Wirklichkeit zu dem Trieb des Forschens um des Forschens willen eingenommen

---

Paulus ep. 85, wo es u. a. heißt: „Weil ich dich durchs Evangelium gezeugt habe, schulde ich dir die heilsame Bissigkeit der Liebe (mordacitas caritatis) mit dem aufrichtigen Vorhalt, den ich dir mache. Würde ich ja Gott für meine Sünden nicht Genüge thun können, wenn ich dir vorenthielte, was ich dir zu sagen habe." Oder die zarten Winke gegenüber einem Andern ep. 38, auch nie einen gerechten Zorn bei sich aufkommen zu lassen, um nicht unversehends in den Groll hinüberzugleiten.

1) Die Bekehrung erfolgte im Jahre 386; die besagte Apostrophe findet sich in der Schrift vom Jahr 388: de moribus eccl. cath. I, 30.

2) In de vera religione 4 f.

3) ep. 1.

hat. Wir wenigstens bekennen, in diesem Dialog durch die schroffe Abweisung der Ansicht des Licentius, daß die Glückseligkeit im energischen und eindringlichen Suchen nach Wahrheit bestehe[1]), etwas empfindlich daran gemahnt worden zu sein, daß wir es hier mit einem gründlichen Antipoden Lessings und seiner zwischen der Gottesgabe der Wahrheit oder des Zweifels getroffenen Wahl zu thun haben. Es steht etwas fest, ein Positives ist, es gibt eine Wahrheit, es existirt ein Ansichsein, alles neuakademische Phänomenon ist nur eine Folge von einem Noumenon, von einer Art Ding an sich, das dahinter stecken muß: das ist der Zielpunkt der Augustinischen Erstlingsschrift. Sie kündigt mit dieser Hinweisung auf ein an und für sich bestehendes Glaubensobject ungeachtet der Lobsprüche, die sie wiederholt dem Studium der Weltweisheit ertheilt[2]), die künftige Befreiung von der Philosophie durch die Philosophie zum voraus an. Zunächst kommt es freilich nur darauf an, das Wissen gegenüber der akademischen Zurückhaltung zu retten, die Position des gesunden Menschenverstands gegen die Opposition der gelehrten Grübelei festzuhalten. Augustin weist hierfür auf unumstößliche Thatsachen, auf das Feststehen der Denkgesetze und auf die Unbestreitbarkeit der Sinnenfunction hin. Wenn man von zwei disjunctiven Sätzen, z. B. es gibt eine Welt oder es gibt keine Welt, auch für keinen von beiden sich entscheiden kann, so hat es doch bei der Disjunction sein Verbleiben, hat sein Verbleiben dabei, daß einer der Sätze richtig sein muß und kein dritter richtig sein kann. Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten steht fest. Und wenn der Akademiker bei Sinnenvorkommnissen sein Urtheil suspendiren muß, wenn man ihm nicht zumuthen kann, wo er das Ruder im Wasser kaum sieht, das Ruder wirklich für krumm zu halten, so kann er doch nicht das leugnen, wovon ihm seine Sinne Meldung thun, daß das Ruder krumm aussieht[3]). Begründet sich hierauf nach bekannten Platonischen Unterscheidungen noch nicht die Wissenschaft (scientia), sondern erst die Meinung (opinio)[4]), so zeigt sich doch schon in diesem niedreren Gebiete

1) c. Acad. I. 3.
2) I, 1. II, 2.
3) I, 11.
4) III, 11.

des Wissens das Meinsein, das zu Eigenhaben meiner sinnlichen Wahrnehmung, das von Augustin auf die sogar in jedem Acte des bloßen Zweifels und der Täuschung sich bejahende Gewißheit von der eigenen Existenz des diese Acte vollziehenden Subjects erweitert wird [1]). Empirische Instanzen des dubito, ergo sum, des fallor, ergo sum, herausgenommen aus der natürlichen Psychologie, die fälschlich mit der Cartesischen Speculation des cogito, ergo sum zusammengestellt worden, dienen zu nichts Weiterem, als das endliche Sichzusammenschließen des aufnehmenden Subjects mit dem Glaubensobject vorzubereiten. Man sieht sich wenigstens vergebens darnach um, daß sich eine weitere immanente Entwicklung eines Denkinhalts an die Folgerung des Wissens aus der Thätigkeit der menschlichen Sinnes- und Geistesfunction anschließe. Wohl aber ist ein für allemal das Formelle gewonnen, daß ich bei allen Positionen des Glaubens dabei sein muß. Die besondere Fixirung des Wissensacts bringt Augustin zu dem Zeit seines Lebens im allgemeinen festgehaltenen Gleichgewicht der Autorität und der Vernunft [2]). Die Hervorkehrung des Grundsatzes „es gibt eine Wahrheit" führt auf den einen Grundpfeiler des Geisteslebens, die Autorität, die des andern Grundsatzes „und diese Wahrheit ist für mich" auf dem an-

1) De vita beata 7. Solil. II, 1. De lib. arb. II, 7: utique si non esses, falli omnino non posses. — De vera rel. 39: omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re, quam intelligit, certus est. Non itaque oportet, eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare. — De Trin. X, 14: Vivere se et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere.

2) Zuerst aufgestellt in de ordine II, 9 ff. Psychologisch hat nach de mor. eccl. cath. I, 7 die Vernunft den Nachtheil, daß sie im Anblick des ewigen Lichts es nicht lange aushalten kann und daher die Offenbarung ihr die wünschenswerthe Beschattung gibt. I, 2: Unserem vom Lichte der Wahrheit blinzelnden Blick kommt die Autorität, wie mit schattenden Zweigen unserer Schwäche schonend, zu Hilfe.

dern, die Vernunft. Freilich da naturgemäß das eine Mal der eine, das andere Mal der andere Grundsatz stärker betont werden kann, so ist es kein Wunder, daß je nach Umständen da- oder dorthin der Vorzug fällt. Oscillirt ja das ganze Geistesleben unseres gelehrten Kirchenmanns zwischen Kirchenthum und selbstständiger Forschung. Niemand hat so wie er das gesammte Fächerwerk der normalen Glaubensdoctrin ängstlich conservirt und dasselbe durch die eigenen Producte thatsächlich so gründlich verlassen. Nicht leicht war je soviel äußerliche Bibeltreue mit lebendigster Originalität verbunden.

Die Autorität fordert Glauben: eine Forderung, welche mit dem subjectiven Bedürfniß und dem objectiven Sachverhalt gleich sehr übereinstimmt. Ist doch laut den Erörterungen der Schrift, die den naiven Titel „über die Nothwendigkeit des Glaubens" führt, der religiöse Glaube so nothwendig wie es Treu und Glauben als die allgemeine Grundlage unseres geselligen Zusammenlebens sind, so daß die Zerreißung des Bandes der Freundschaft zwischen Menschen und Menschen im Mißtrauen noch ein Kleines gegen die Auseinanderreißung Gottes und des Menschen durch den Unglauben ist[1]). Nicht zu verkennen sind zwar die Klippen des Glaubens auf Autorität hin, da man dabei auch betrogen werden kann; aber noch viel trauriger, als betrogen zu werden, ist es, sich von keiner Autorität leiten zu lassen[2]). Alles Bedenken aber entschwindet angesichts der absoluten Autorität der Kirche, deren Bestand und kirchlicher Verlauf als das Wunder aller Wunder auch dem Widerstrebenden Glauben abnöthigt[3]) und sogar dem Selbstzeugnisse des Evangeliums für sich die Stange hält[4]). Subjectiv nothwendig ist aber der Glaube für die Schwachen als Milch, für die Starken als ein Zufluchtsmittel, das in der Demuth erhält[5]).

---

1) C. Bindemann a. a. O. II, 347 f.

2) Böhringer a. a. O. S. 253.

3) De civit. Dei XXII, 3 ff.

4) So dürfte der vielberufene Ausspruch contra epist. Manichaei 5 zu limitiren sein: Ego vero evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret autoritas.

5) Bei Böhringer S. 248 ff.

Was Gegenstand des Glaubens ist, muß Sache des Erkennens werden. Nur daß aber die Ordnung nicht verkehrt werde, wie von den Manichäern, welche die Behauptung aufstellen, man dürfe nichts glauben, worein man nicht eine Einsicht habe. Nein, der Glaube geht dem Erkennen voraus[1]), und das Erkennen bewahrt das Glauben als ein aufgehobenes Moment in sich. Er gibt dem Bewußtsein die erste Sicherheit, und seine Unmittelbarkeit wirkt so lange nach, daß auch das Erkennen nicht nothwendig eine wissenschaftliche Vermittlung haben muß. Eine christliche Einsicht, wie Monika sie besaß, genügt bereits[2]).

Es mußte im Bisherigen schon die geistige Eigenart Augustins berührt werden. Wir halten unser Urtheil, daß weibliche Elemente in seiner Natur vorgeherrscht haben, so paradox es bei dem großen Lehrer der Kirche klingen mag, auch für sie fest. Wenn man freilich, ohne sich genauer von den menschlichen Geistesthätigkeiten Rechenschaft zu geben, in Augustin den Denker und Dialektiker sieht, so kann man leicht dazu kommen, in der folgerechten und energischen Durchführung seiner Gedanken nichts als die reine Männlichkeit zu sehen. Als ob es nicht auch eine Consequenz und eine Energie der Positionen des Gemüths und der Phantasie, dieser mehr weiblichen Eigenschaften, geben könnte, und als ob die größten Verehrer des Augustinschen Geistes nicht auch, indem sie seine Neigung zu Spitzfindigkeiten und Sophistereien zugeben müssen, ein gutes Theil männlichen Wesens ihm absprächen! Uns wenigstens erscheint zwar das Vorschreiten des von Natur höchst gutmüthigen Mannes in seiner Behandlung der Ketzer bis zu den schrecklichen Consequenzen seines compelle intrare als die unerbittliche Logik seines kirchlichen Standpunkts, bei dem sich die Schattenseite des hierarchischen Kirchenthums mit der Lichtseite eines kirchlichen Gemeinsinnes paart, aber die Entschuldigungen dieses Schrittes vor seinem eigenen Gewissen nur als eine Art weiblicher Sophistik[3]). Das männliche discursive Denken

1) Ep. 120: fides praecedit intellectum. Nisi credideritis non intelligetis.

2) Bei Böhringer S. 257 ff. 255. Ueber das allgemeine Verhältniß von Glauben und Erkennen zu einander s. de magistro 11.

3) Er meint auch, wenn die Verfolgung Unschuldige treffen würde, so wür-

iſt nicht die ſtarke Seite unſeres Kirchenvaters, ſo ſehr auch ſeine Dialektik blenden mag; ſeine ſtarke Seite iſt die Meditation, alſo das unverwandte Schauen ins Centrum, nicht das geduldige Verweilen auf den Wegen, die von der Peripherie dem Mittelpunkt zuführen. Nicht als ob er vom Philoſophen nichts gehabt hätte: er hat von ihm das Drängen auf Beſtimmtheit und Präciſion, das Zurückführen der Dinge auf ihre letzten Gründe; aber er iſt nur etwa ſoweit Philoſoph, als es Schleiermacher auch war, mit dem er die Vorliebe für Plato, vielleicht auch die Antipathie gegen Ariſtoteles theilte. Man hat Schleiermacher in der Philoſophie den Standpunkt des Realismus und geiſtreiche Empirie zugeſchrieben. Es iſt völlig dasſelbe mit Auguſtin. Er bringt es nicht über die Sphäre der Reflexion hinaus. Er weiß, indem er ſich an die Erſcheinungswelt hält, gut zu rubriciren und zu claſſificiren, er weiß die Dinge, die bei einander liegen, wie die Seelenvermögen, richtig aufzuzählen und von einander zu unterſcheiden; aber von philoſophiſcher Conſtruction iſt bei ihm keine Rede. Die Ideenwelt [1]), die er von Plato überkommen hat, iſt ihm, wie dieſem, unveränderlich, unfaßbar für die Sinne, nur faßbar für den Verſtand [2]), am obern Ende der Welt feſtgenagelt. Die Sinnenwelt leitet von ihr zwar ihre Geſtaltung ab [3]);

---

den dadurch nur Leiden zur Prüfung und Beſſerung auferlegt, und ſchützt für die Anwendung des ius gladii die Rückſicht auf die Vielen, die dadurch gewonnen werden könnten, vor. Siehe H. Schmidt in den Jahrb. für deutſche Theologie 1861, S. 254 f.

1) Quaestionum 83 quaestio 46: Sunt ideae principales formae quaedam vel rationes rerum, stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeterne semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.

2) Ebd. Q. 9: quamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et eiusdem modi est, quae non habet imaginem falsi, aqua discerni non possit, tota alacritate converti.

3) Ebd. Q. 46: Cum ideae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne, quod oritur et interit.

aber das Mittelglied zwischen beiden fehlt. Die eine Welt kommt nicht zur andern: jede bleibt für sich. Zwar scheint die obere Welt in die untere hernieder; aber es ist nicht klar, wie die Aufnahme dieses Scheins im Menschengeiste erfolgt. Einerseits ist die Wahrheit, womit Augustin von Anbeginn das ὄντως ὄν Platos bezeichnet, räumlich über ihm; andererseits kann er sie nur, wenn sie räumlich ihm zu eigen wird, fassen und festhalten, und sie muß somit in ihm sein, ihr eigener Lehrer und Offenbarer ihm werden, so daß das Geistesauge des Menschen zwischen dem Schauen nach Oben und nach Innen — beides ein unmittelbares Schauen der Intuition, nicht das vermittelte der Discursion — abwechselt [1]). Wie die beiden Welten, werden die in sich einfachen Grundpfeiler der bestehenden Ordnung der Dinge, die Zahl- und Maßverhältnisse, aufgefunden [2]) und ihnen ein gleich unverbrüchliches Feststehen und gleiche Idealität und Unsinnlichkeit [3]) wie der Wahrheit vindicirt. Ebenso wird das formale, bildende, seelische Princip im Unterschied von der Materie bei der Stufenreihe der Wesen nicht verkannt, indem Vegetation,

1) Es gehören hierher die Untersuchungen in den Solil. I, 6—15, de magistro 11 f. 14. Die Stellen von der Immanenz der Wahrheit sind de mag. 12: intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem. Ille autem qui consulitur, docet qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei virtus et sempiterna sapientia. Vor allem de vera rel. 39: Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende ad te ipsum. Confitere te non esse, quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit, tu autem ad ipsam quaerendo pervenisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo habitatore conveniat. Eine Stelle, in der uns zugleich das Streben sichtbar dünkt, das Ansichsein und das Fürmichsein der Wahrheit sorgfältig noch auseinanderzuhalten. Dagegen ist die Hauptstelle für die Transscendenz der Wahrheit Conf. X, 26: ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo inveni te, ut discerem te, nisi in te supra me? Ubique veritas praesides omnibus consulentibus te.

2) De lib. arb. II, 9 ff. Das 6. Buch de musica behandelt diese Verhältnisse mit Beschränkung auf die Harmonieen (numeri).

3) Solil. I, 4 f.

Empfindung, Erkenntniß und endlich die göttliche Unveränderlichkeit als Sprossen Einer Leiter aufgeführt werden [1]). Es wird die Seele als körperlose, in sich einfache, immaterielle, unsterbliche Substanz gefaßt und in ihrem Verhältniß zum Körper ihre Selbstständigkeit und Selbstherrschaft kräftig gewahrt [2]). Aber diese Erkenntnißlehre kann sich noch nicht bis zu der Abstraction erheben, daß das Gebiet der Wahrnehmung mit ihrer Stoffwelt und das Gebiet des den einheitlichen Begriff erzeugenden Verstandes gegen einander selbstständig fixirt wären. Es ist noch ein stetes Herüber- und Hinübergehen zwischen Sinnenstoff und Geistesproduct, zwischen Sache und Bezeichnung, ein immerwährendes Abwechseln zwischen Denken und Anschauen vorhanden [3]). Noch hat sich nirgends der Gedanke frei herausgesetzt und die Denkfunction von ihrer Befugniß vollen Gebrauch gemacht. Man wartet beim Lesen immer auf Kant; aber Kant will nicht kommen.

Schlosser hat seinen Eindruck von der Lectüre Augustins in der Bemerkung wiedergegeben, daß zwar der Eingang, den seine überall sich aussprechende afrikanische Natur, sein Schwulst und seine Leidenschaftlichkeit ihm in den Herzen und Schulen verschafften, mit dem Weichen des verständigen und natürlichen Sinns des Alterthums vor der orientalischen Prophetenweisheit und der überschwenglichen Kriegsbegeisterung der neuen Völker zusammenhange, daß aber auch freilich

1) de doctr. christ. I, 8.

2) S. Solil. II. De immort. animae. De quant. animae.

3) S. de magistro 8 f., de mus. 6, 4, wo sich der Vrf. darüber herumstreitet, was den Vorzug verdiene: der Baum, der als bloßes Traumbild Seelenerzeugniß oder der Baum als Sehobject, der sinnliche Wirklichkeit hat, ohne ein geistiges Product zu sein. Auch in den Soliloquien basirt sich II, 3—10 die innere Dialektik der Begriffe Wahrheit und Falschheit darauf, daß sie bald als palpable Dinge, bald als subjective Denkformen genommen werden. Ferner spricht die Gewohnheit Augustins, bei der Deduction der sinnlich geistigen Aneignung des materiellen Gegenstandes in der Wahrnehmung immer noch einen Extraact der intentio oder des Aufmerkens, Fixirens zu unterscheiden, dafür, daß er der natürlichen Apprehension der Wahrnehmung nicht versichert war, sondern ihrer sich erst durch die Nachhilfe mit einer jedesmaligen spontanen Geistesthätigkeit versichern mußte.

mehr wahre Poesie in seinen Schriften sei, als in allen den breiten Predigten und langweiligen Schriftdeutungen der griechischen Kirchenväter[1]). So ist es. Man discutirt, wie es Heinrich Ritter thut, mit keinem oder nicht viel Erfolg über Augustins Philosophie: die Ausbeute wird in dieser Verquickung des Platonismus und des christlichen Realismus nie eine sehr bedeutende werden; aber man lasse es einmal, dem systematischen Zusammenhang in diesem sogenannten Philosophiren nachzuspüren, und gebe sich lieber in genießender Weise dem Eindruck hin, den die verschiedenen naturwissenschaftlichen, moralischen, psychologischen, ästhetischen, biographischen, theologischen Untersuchungen und Erörterungen Augustins in jedem irgendwie empfänglichen Leser machen, und man wird das Urtheil fällen müssen, daß hier zwar vieles zum ganzen Philosophen fehlt, aber Ein Moment wenigstens, das Moment der Phantasie, in vollem Maße vorhanden ist. Zum Denker ist Augustin zu sinnlich, zum Dichter zu abstract angelegt; aber es war ihm eine Art mittlerer Geistes- und Gemüthssphäre zwischen beiden, die Sphäre der Meditation oder der steten Richtung einer vollen und reichen Individualität auf ihren Mittelpunkt, auf das Eine und Allgemeine beschieden. Dazu befähigte ihn sein tief poetischer Sinn. Nicht ohne Grund ist unser Kirchenvater ein Vertrauter Virgils, der Liebling Petrarcas[2]), der Schöpfer der Confessionen, dieses ersten lyrischen Epos in großem Styl, geworden. Nicht ohne Bedeutung für seine Anlage und Entwicklung ist seine frühe leidenschaftliche Vorliebe für Schauspiele gewesen. Seine Virtuosität liegt im Felde der Imagination; sein Element ist das Sinnen, das Träumen und Brüten, das Rechnen, Messen und Abzählen der Phantasie, das halbträumerische Grübeln und sich Gedanken

1) Weltgesch. f. d. deutsche Volk 4, 588.

2) Wie echt Augustinisch im Sinne seiner Verklärung der Todesidee durch den Märtyrerheroismus (de civ. Dei XIII, 4) ist nur sein Dictum über „das Lebensende, welches Thoren Tod nennen". Bekannt ist es, wie ihn die Confessionen auf seine Bergbesteigungen begleiteten und wie er auf der Höhe der Alpen ergriffen wird von der Stelle im 10. Buch: „und da gehen die Menschen hin und bewundern hohe Berge und weite Meeresfluthen und mächtig daherrauschende Ströme und den Ocean und den Lauf der Gestirne und verlassen sich darob". Vgl. Jac. Burckhardt, Cultur der Renaissance S. 236.

über die Dinge machen und Wiederreflectiren über die gemachten Gedanken, das behagliche Spinnen, Ausspinnen, Fortspinnen von anschaulichen Bildern und Vorstellungen, das müßige Sichgehenlassen in phantasievollen Ausmalungen, woher sein Stil jene eigenthümliche „Mischung von Breite und Präcision“ [1]) bekam, ein wahrhaft Jean Paulsches Beobachten fremder und eigener Seelenvorgänge und äußerlicher Selbstdarstellung, ein Symbolisiren des Naturlebens und Naturalisiren des Geisteslebens. Augustin hatte einen lebhaften Natursinn und war ein echtes Naturkind; er lauschte auf die Töne und Stimmen der Natur und war vertraut mit ihrem Sein und Wesen. Nicht am wenigsten hat seine ausgebildete Sinnenschärfe sich in dem Jagen nach Wortspielen ausgesprochen, das der ernste Mann nie hat ganz unterdrücken können und womit er gegen unsere hergebrachte Achtung vor der römischen Sprache so sehr verstößt. Auch seine Fertigkeit in der Handhabung der Waffe des Sarkasmus läßt sich auf den Mutterwitz des reichbegabten Naturmenschen zurückführen.

Es mögen hier einige Belege für diese Auffassung der specifischen Geistesanlage Augustins, die bei ihm eben so sehr Quelle ungeheuerlicher Superstition und höchst casuistischer Grübeleien, wie geistvollster Anschauungen und Beobachtungen geworden ist, stehen. Strauß hat es eine echt theologische Auskunft von ihm genannt [2]), daß er, um die beiden Klippen, der ewigen Weltschöpfung, die Gottes Priorität, und der zeitlichen Schöpfung, die Gottes Absolutheit zu nahe tritt, zu vermeiden, die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit entstanden werden läßt (de Civ. Dei XI, 5 f. XII, 25). Aber andererseits, wie viel Poesie liegt auch in dem Gedanken eines vorzeitlichen, ewigen Insichwebens und Insicharbeitens der Gottheit! Wie ist ihr Zustand der völlige Reflex der Augustinschen Passion und Anlage selbst und die Verpflanzung der Situation der dämmernden, unbewußten oder nur halbbewußten Menschennatur in ihren Anfängen in die Gottheit selber! Wie ist sodann der Umschlag der Ruhe Gottes in Action nichts anders, als die Contemplation, die Concentration, das Beisichsein des dichtenden und denkenden Geistes! Einem

1) Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande (1855) I, 667.

2) Christliche Glaubenslehre I, 652.

solchen Gott entspricht die geistvolle Anschauung seiner Welt als einer Consonanz aus den sich gegenseitig neutralisirenden Dissonanzen. Wie bei Gott, so ist unser Kirchenvater beim Menschen gern nachgegangen den geheimen Zügen des erst werdenden Seelenlebens, der erst sich entfaltenden Seelenthätigkeit. Wie begierig wäre er nach einer Auskunft darüber, wie er selber in dieses sterbliche Leben oder in dieses lebendige Sterben gekommen sei, ob sein Vegetiren im Mutterleib sein erstes Dasein gewesen oder demselben ein bewußtes Dasein vorausgegangen sei, wie emsig befragt er die Erfahrung über sein erstes Kindesleben, von dem ihm keine Erinnerung geblieben ist, wie lebhaft sieht er schon den kommenden Affectsmenschen in seiner Gier, an der Mutterbrust zu trinken, in dem herrischen Weinen und grimmigen Zürnen des Kindes![1]) Wie aufmerksam ist er bei der Seele des Erwachsenen auf ihre unwillkürlichen Regungen, auf ihr Reflectiren über sich selbst, auf ihre Gefühle von erhaltenen Lebenshemmungen oder Lebensförderungen![2]) Für das sinnige Wesen des Mannes mag an die fesselnden Erörterungen des Wesens der memoria, auf die er, wegen ihres Zusammenhangs mit dem Phantasieleben in der Mischung der bewußten und bewußtlosen Elemente bei ihrer Thätigkeit, besonders gern zurückkommt[3]), des Zeitbegriffs mit seinen Anregungen für das Spielen und Tändeln der Einbildungskraft[4]), des Lebenswegs als einer nacheinander sich abspinnenden Reihe von Momenten, deren schließliche Bedeutung in der fortlaufenden Subtraction der zurückgelegten Tage von der ganzen Summe der vorausbestimmten Lebensdauer besteht[5]), erinnert werden. Für seinen symbolisirenden Natursinn mag auf seine Versuche, die Tonwelt, die in letzter Instanz dem für den Geist angelegten Ohr des Menschen gilt, in ihre Naturgrundlagen, bis auf die Regen-

1) Conf. I, 6 f.

2) De musica VI, 5.

3) De ordine II, 1 f. De quant. an. 33. Conf. X, 8—27. De trinit. im Buch X und XI.

4) Conf. XI, 14—31.

5) De civ. Dei XIII, 9 ff. Besonders dort auch die anmuthigen Spielereien mit dem Worte mortuus.

tropfen, die ungehört auffallen, bis auf Pulsschlag und Respiration, Tanz und Gliederbewegung, welche die erste reale Rhythmik enthalten, bis auf die Töne der Nachtigall, in denen das Weltgesetz der Harmonie sich durchsetzt, zu verfolgen [1]), verwiesen werden. Man kann sagen: was bei den messenden und zählenden Künsten der Mathematik und Musik von poetischem Talent erfordert wird, das hat Augustin in reichem Maße in sich vereinigt. Auch ist darauf aufmerksam zu machen, wie sehr ihn seine sinnige Beobachtung zum Psychologen befähigte. Seine Untersuchung über die Objectivität oder Subjectivität der fünf Sinne [2]) gehört zu dem Feinsten, was bisher über diese Materie gedacht worden ist. Zur Documentirung jenes poetischen Spürens nach Seele und Geist bei den natürlichen Dingen und Vorgängen, die der nüchterne Mensch empfindungslos als ein selbstverständliches Sosein hinnimmt, können wir uns nicht versagen, folgenden Beweis für das Wunder aus den Sermonen [3]) herzusetzen: „Auf die alltäglichen Wunder Gottes wird kein Werth mehr gelegt. Aber was ist schwerer zu begreifen, als daß ein Mensch geboren wird, daß durch den Tod einer, der da war, in die Verborgenheit verschwindet, daß einer, der nicht da war, durch die Geburt ans Licht der Welt tritt? Ueber das Ungewöhnliche weißt du dich zu wundern. Ists etwa größer, als das, was du zu sehen gewohnt bist? Die Leute haben sich darüber gewundert, daß der Herr, unser Gott, Jesus Christus von 5 Broden so viele Tausende gespeist hat, und sie wundern sich nicht darüber, daß durch wenige Körner die Erde sich mit Saaten erfüllt. Das Wasser, das Wein geworden war, sahen die Menschen und staunten. Was anders wird aus Regen mittelst der Wurzel des Weinstocks? Beides verdient Bewunderung, weil es ein Werk Gottes ist. Der Mensch sieht Ungewohntes und wundert sich. Woher ist der Mensch selbst, der sich wundert? Wo war er? Woraus gieng er hervor? Woher rührt die Gestalt seines Leibes? Woher die besondere Ausbildung der einzelnen Gliedmaßen? Woher diese herrliche Haltung? Aus welchen Keimen? Aus

1) De mus. VI, 2 f. 8. De vera rel. 42.

2) de lib. arb. II, 7.

3) Aus Friedrich Nitzsch, Augustins Lehre vom Wunder (1865) S. 18 f.

wie verächtlichen? Und er wundert sich über anderes, während doch der Bewunderer selbst ein großes Wunder ist. Der Herr kam selbst, um Ungewöhnliches zu thun, damit du auch in dem Gewöhnlichen selbst deinen Künstler erkenntest!"

Die Lösung des Räthsels der Welt.

Wir gehen in unserer Gedankenreihe fort und stellen keck den Satz auf, daß der Schlüssel zu Augustins Behandlung der höchsten Fragen des Menschengeistes in seinem specifischen Spiel- und Formtrieb, in seinem inneren Rechnen und Messen, in seiner träumerischen phantasiereichen Ader liegt. Sein Name repräsentirt mehr noch erst einen theologisch-kosmischen als schon einen anthropologisch-ethischen Proceß. Die Verhältnisse, die nach ihm die Weltordnung constituiren, sind erst real quantitative, noch keine ideal qualitative — Dank dem größeren Antheil, den Phantasie und Gemüth an seinem Werke gehabt hat, als das Ethos und die Vernunft. Nichts ist da bezeichnender für ihn, als sein langes Gefangenliegen in den Ketten der phantastischen, physikalischen Gnosis der Manichäer: Ketten, deren Spuren er Zeitlebens mit sich herumtrug. Zwar ist es üblich, unsern Kirchenvater als den Wendepunkt von der bisher blos theo- und christologischen Richtung der Doctrin zur anthropologischen Richtung zu feiern; man nimmt aber dabei den Mund zu voll, man überschätzt die Tiefe seines Sündenbewußtseins. Seine That ist noch lange keine volle Gewissensthat. Wenn man ihn einen so tiefen Einschnitt in der Entwicklung der wesentlichsten Seite aller Religion und Theologie, der moralischen machen läßt, so erhebt sich die Frage, was dann mit Anselm v. Canterbury? Müßte nicht mit dessen Cur Deus homo?, der notorisch mit der Hervorkehrung des Rechtsverhältnisses zwischen der gekränkten Gottheit und der sündigen Menschheit das tiefste Bedürfniß der Versöhnung bei der Menschennatur berührt hat, wiederholt ein gleich starker oder noch stärkerer Einschnitt gedacht werden? Man bedenke: so weit Augustins persönliche Kämpfe an seinem System oder an seiner Lösung des Welträthsels Antheil gehabt haben, so weit trägt sein Resultat auch das Gepräge eines erst persönlichen Bedürfnisses. Theils ist dieses Bedürfniß erst das sub-

jective eines feurigen, unruhigen Temperaments gewesen, noch nicht des allgemeinen Gewissens, wie bei der Reformation, theils war dasselbe erst individuell theoretischer, noch nicht objectiv praktischer Art. Wir sind, wovon noch später, geneigt, in der besondern Entwicklung der Willensseite Augustins ein Allgemeines zu sehen, den Drang der kommenden neueuropäischen Menschheit nach Abkühlung ihrer naturwüchsigen Hitze und Leidenschaft im Aether des Göttlichen; aber wir verlangen ebenso bestimmt, daß die specifische Würde der ihrer wahrhaft ethischen Bestimmung hinzugebenden Menschheit erst in der Gewissensthat der Reformation gesehen werde. Hier erst ist mehr als eine bloße Heilung der durch ihre Temperamentsfehler geschädigten Menschheit, hier erst ist das Bewußtsein dem Menschheitsideal gerecht geworden. Für das individuell-theoretische Bedürfniß Augustins aber bei seinem Versuche, das große Räthsel aufzulösen, berufen wir uns auf ihn selber. Er bekennt, vom Manichäismus ausgegangen und von dessen Frage: woher das Böse? auf seine Frage: was ist das Böse? und was ist die Gottheit und wie verhält sich Böses und Gottheit zu einander?[1]) — wie man sieht, zunächst lauter methaphysische Probleme — gekommen zu sein. Unstreitig hat sich im Verlaufe seiner immer mehr theologisch sich gestaltenden Entwicklung sein Standpunkt immer mehr christianisirt[2]). Wenn er anfangs noch ganz in abstracto seine Fragen behandelt hat, so bringt ihn sein Sichhineinleben in die Dogmatik der Kirche zu einer immer concreteren Fassung des Problems an der Hand der dogmatisch feststehenden Positionen von Schöpfung, Sündenfall, Erlösung. Aber weder konnte das verhältnißmäßig noch oberflächliche Bewußtsein der Kirche von der Menschheitsaufgabe ihn tiefer in sein Gewissen hineinführen, als er ohnedem schon durch seine eigene innere Erfahrung hineingeführt war; noch auch hat er im Wesentlichen den ursprünglichen Standpunkt seiner theologisch-anthropologischen Speculation modificirt. Verhält sich demnach die spätere und die frühere Darstellung des fraglichen Processes theils nur wie sorgfältigere oder

1) de mor. eccl. cath. II, 2. Conf. VII, 1—5.

2) Man vergleiche zu diesem Zweck mit einander einerseits de moribus eccl. cath. und de vera relig., andererseits de trinitate und de civ. Dei.

weniger sorgfältige Ausführung des gleichen Gedankensystems, theils nur wie stärkeres oder weniger starkes christliches Außengepräge, so können wir in unserem Bericht von den verschiedenen Redactionen absehen.

Das Bedürfniß der Menschennatur ist für Augustin ein dreifaches. Der sinnlich verständige Mensch erstrebt etwas, was er noch nicht hat, Befriedigung, der sittliche Mensch etwas, was er nicht mehr hat, Vollleben[1]), der ganze Mensch Concentration. Der Gesammtzustand, der bewußt oder unbewußt von dem Menschen angestrebt wird, ist höchstes Gut, Glückseligkeit, Seligkeit. Es herrscht über dieses Ziel ein eigentlicher consensus gentium, und wenn über den Weg dazu ein Unterschied zwischen Sinnen- und Geistesmenschen zu Tage tritt, auch eine derartige Verschiedenheit sich z. B. in der Begriffsbestimmung des höchsten Guts bei den heidnischen Philosophen und den christlichen Denkern wiederholt, so ist doch mindestens eine Ahnung des gemeinsamen Ziels vorhanden und namentlich die Platonische Schule nicht fern von der richtigen Aussteckung des Zielpunkts[2]). Die Seligkeit ist dann der gleichmäßige Reflex der genannten drei Sättigungspuncte des Geistes und Gemüths.

1) Am einfachsten ist der Proceß bei dem Streben des sinnlich verständigen Menschen, bei dem Verlangen nach Befriedigung (pax, concordia). Ein Blick auf den Zusammenhang der Dinge zeigt, daß der Gottesstaat und das Glied des Gottesstaats die Richtung auf diesen Lebenszweck mit dem irdischen Staat[3]) und dem Weltkind theilt, daß durch die Kette aller Wesen dieses Bedürfniß hindurchgeht[4]), ja daß es eines und dasselbe ist mit der die Ordnung jedes Wesens constituirenden Harmonie seiner Theile[5]). Im

1) Vgl. die Worte an Nebridius ep. IV, 2: et ideo fortasse merito philosophi in rebus intelligibilibus divitias ponunt, in sensibilibus egestatem. Quid enim aerumnosius, quam minus atque minus semper posse fieri? Quid ditius quam crescere, quantum velis. ire qua velis et hoc multum amare, quod minui non potest?

2) Conf. X, 20 ff. De civ. Dei XIX, 1 ff.

3) De civ. Dei XIV, 1.

4) Ebd. XII, 4.

5) Ebd. V, 11.

Menſchenleben wird es allerdings der Natur der Sache nach ernſter mit dem Suchen, mit dem ſelbſtändigen Sichumthun nach dem Frieden. Auf dieſem Inſtincte beruhen, wenn man genauer zuſieht, die ſcheinbar dem Frieden am meiſten entgegengeſetzten Tendenzen des Menſchenthuns. Der Kriegsluſtige will ſiegen, um zu einem glorreichen Frieden zu gelangen; er ſtört wohl durch ſeinen Krieg vorübergehend den friedlichen Zuſtand, aber er will auf dieſem Wege nur nach ſeiner eigenen Wahl den Frieden eintauſchen. Der Räuber, wiewohl er mit der übrigen Geſellſchaft im Streite lebt, braucht doch Verbindungen und braucht Gehorſam Seitens der Seinigen, alſo auch relativen Frieden. Sogar der einſiedleriſche Unmenſch, der Kakus, der nichts als raubt, mordet, frißt, geht in erſter Inſtanz auf Frieden aus; er will ſeinem rebelliſchen Magen Frieden auflegen. Kurz, der Trieb nach Frieden iſt ein Gottes- und Naturgeſetz, und in keiner Weiſe kann ſich weder etwas den Geſetzen jenes höchſten Schöpfers und Ordners entziehen, von dem der Friede des Univerſums verwaltet wird[1]); noch auch kann ſich ſelbſt in den verderbteſten Erſcheinungen ihr Natur- und Subſtanzſein verleugnen, kraft deſſen ſie ſuchen müſſen, ſich wieder mit ſich zuſammenzuſchließen und ſich mit ſich ſelbſt zu befreunden[2]). Sichtlich ſtoiſche Reminiſcenzen auf den Boden des Chriſtenthums verpflanzt! Chriſtlich iſt es aber, daß Auguſtin den Fehler der Egoiſten bei der Verfolgung ihres Friedens darin findet, daß ſie Gottes gerechten Frieden haſſen und ihren eigenen unbilligen Frieden der Welt auflegen wollen. Dieſer Egoismus iſt aber nicht nur Sache der Individuen, er iſt Sache auch des ganzen großen irdiſchen Staats geweſen. So gewiß auch das Endziel dieſes Staats der Friede iſt, ſo unerreichbar hat ſich für ihn theils dieſes Ziel gezeigt, theils ſich ſeine Erreichung als bloß precär erwieſen. Die Unerreichbarkeit des Ziels behauptet Auguſtin vom ſtreng religiöſen Standpunkt aus, das Ungenüge des erreichten Ziels von dem mit der Wirklichkeit rechnenden Standpunkt aus. Weil der Erdenſtaat nur wegen Güter dieſer Erde den Frieden erſtrebt, ſo kommt er nicht aus jenem ewigen Streiten und Proceſſiren der

1) Ebd. XIX, 12.

2) de lib. arb. III, 23.

Völker gegen einander, das um diese Güter entsteht, hinaus[1]). Sofern aber der Staat dieser Welt unverkennbar im Interesse der menschlichen Gesellschaft besteht, so kann zwar Augustin — und es macht dabei die eingetretene Christianisirung des Römerstaats für ihn nichts aus — über die morsche Grundlage des römischen Gemeinwesens, dem er vorweg das Ciceronische Lob eines in Gerechtigkeit und Interessengemeinschaft geeinigten Volksganzen abstreitet, nicht hinwegkommen[2]). Auch ihm ist das gesammte öffentliche Leben nichts Besseres, als ein Haufen socialer Leiden, als die Wohnstätte des politischen Elends, und die Betheiligung daran für den Christen mit den schwersten Gewissensconflicten verbunden[3]). Aber alle Grundlagen des Staatslebens kann er nicht aufheben; er empfiehlt dem Christen Förderung der Staatszwecke durch einen christlichen Haus- und Familienstand[4]) und die Pflicht, nach Jeremias Weisung sich des Friedens Babylons zu bedienen und zu beten für alle Obrigkeit, weil ihr Friede auch der Christen Friede sei. Aber was ist all dieser Friede der Welt gegen den Gottesfrieden! Wohl, derselbe ist, was seinen Höhegrad betrifft, von der Zeit abhängig. Dieser Grad kann erst in der Ewigkeit eintreten, während hienieden sich erst mehr nur ein Trost des Elends, als eine Freude der Seligkeit einstellt. Und da die Gottesgerechtigkeit zunächst mehr bloß in der Erlassung der Sünden, als in der Vollendung der Tugend besteht, so ist das letzte Ziel des Friedensstrebens auf den fleißigen Dienst der Gemeinde an ihren Gliedern in der gemeinsamen Fürbitte, sowie auf das stille Arbeiten des Christen an seinem Seelenheil ausgesetzt. Aber in Aussicht steht die richtige Harmonie der Weltordnung: der Mensch hingegeben der Liebe Gottes, seiner selbst und des Nächsten; Gott, Seele, Vernunft, jedes in seinem Gebiet herrschend; der Mensch Gott, der Leib der Seele unterthan; die Vernunft fertig geworden mit den Fehlern; die Tugend nimmer im Kampfe, sondern die Siegespalme in der Hand; das Ich ungehemmt durch äußern

1) De civ. Dei XV, 4.
2) Ebd. XIX, 21 ff.
3) Ebd. XIX, 5—9.
4) Ebd. XIX, 15 f.

oder innern Widerstand im Zustande eines freien und leichten Gehorsams [1]).

2) Es ist unverkennbar, daß bei dem Bedürfniß des sinnlich verständigen Menschen nach Befriedigung das Moment des gestörten Verhältnisses zu Gott noch nicht stark hervortreten, und daß deswegen der ganze Proceß hier noch der ziemlich geradlinige eines Erwerbens dessen, was man noch nicht hat, aber braucht, also der quantitative, nicht sowohl eines Andersmachen, als eines Zusetzens sein konnte. Weil Göttliches und Menschliches hier sich noch nicht diametral entgegenstehen, war es auch noch nicht nöthig, den Augustinschen Gottesbegriff zu erörtern. Jetzt, wo es sich von einem ernstlicheren Auseinandertreten des göttlichen und menschlichen Gebiets in dem Bedürfniß nach dem, was der Mensch nicht mehr hat, nach Volleben, handelt, gilt es, diese Untersuchung voranzustellen. Es hat sich für Augustin sein Gottesbegriff ganz an der Vorlage des Manichäismus gebildet; derselbe erweist sich als die directe Correctur dieses Dualismus. In dem Manichäischen System war Gott in das Gebiet des Gegensatzes gestellt, die Ordnung der Dinge in die beiden Gegensätze: Gott und Böses auseinander gerissen und dieser Zwiespalt mühsam wieder durch den Schöpfungsact, in dem Gottes Oberherrlichkeit zu seinem Rechte kam, aber durch unfreiwillige Unterwerfungsacte unter die Materie starke Verletzungen erhielt, geheilt. Es handelte sich vor Allem darum, die Vorstellung Gottes von dem unwürdigen Abhängigkeitsverhältniß, in dem sie unter dem Bösen und der Materie stand, sowie von dem ihr durch ihre gegensätzliche Stellung beigegebenen materiellen Beigeschmack zu befreien [2]). Unser Kirchenvater that es, indem er Gott zum Sein schlechthin (summe esse), zur absoluten Seinsweise (summa essentia) erhöhte, ihn durch die Creation sein Sein den Geschöpfen als ein Gut, von dem sie nie mehr abstrahiren können [3]), mittheilen ließ, so daß er und die Creaturen wie höchste Natur und niedrere Naturen sich zu einander verhalten sollten [4]), aber das Böse ein für allemal des Charakters der

1) Ebd. XIX, 10. 26.

2) Conf. III, 7. IV, 13 ff. V, 10 f. VIII, 1 ff. VIII, 1 ff. IX, 16.

3) de lib. arb. III, 6—8.

4) De civ. Dei XII, 2: cum enim Deus summa essentia sit, hoc

Substantialität entkleidete, es zur Nichtrealität, zum nonens degradirte[1]). Indem sich Augustin mit dem Gottesbegriff bei seinen gnosticirenden Speculationen abarbeitete, also dabei nur die Speculation, nicht aber das praktisch-religiöse Bedürfniß thätig war, konnte es nicht anders sein, als daß dieser Begriff ein recht formaler wurde. Gott muß zwar alles sein, alles enthalten, alles in sich schließen, wenn er sich von seiner relativen Stellung im Manichäismus zur gebührenden absoluten erheben will, aber nur implicite für das Denken, nicht explicite für die Anschauung. Er ist der ideale Rahmen für alles, aber nicht die Ausfüllung; er ist nur für den Gedanken da, nicht, unter keinerlei Form, für die Wahrnehmung. Ob er prädicirbar ist oder nicht, hängt davon ab, ob die Abstraction des Verstandes sich mit ihm beschäftigt oder ob das Sinnenvermögen eine Probe mit ihm macht. Für dieses nämlich existirt er gar nicht, ist er unsagbar, ist er qualitätslos; für jene ist er das Höchste, was sich denken läßt[2]), die Summe aller Qualitäten, dynamisches Sein, reine Energie[3]). Was aber Gottes Wesen am nachdrücklichsten be-

---

est summe sit, et ideo immutabilis sit: rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit.

1) De mor. eccl. cath. II, 1—4. Solil. I, 1.

2) De lib. arb. II, 6. De doctr. christ. I, 7. De mor. eccl. I, 3—6.

3) So lassen sich die contradictiones in adjecto vereinigen, die wir nach einander folgen lassen. De quant. an.: in ecclesia traditur, colendum esse unum Deum, .. quo nihil secretius nihil praesentius, qui difficile invenitur, ubi sit difficilius ubi non sit. — De doctr. Christ. I, 5: Diximus ne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? . . Deus ineffabilis est; quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset. Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. — De vera rel. 11: ille est corporis conditor, qui forma est infabricata atque omnium formosissima. Ille quaeratur, qui est omnium speciosissimus. Omnis autem species ab illo est. — Conf. I, 1: Deus semper agens semper quietus . . quaerens cum nihil desit sibi. Vgl. Trin. VII, 7. — Trin. VIII, 3: non parvae notitiae pars est si, antequam scire possumus quid sit Deus, possumus iam scire, quid non sit. — Trin. V, 1: Sic intelligamus Deum,

zeichnet, das ist das incommutabile bonum [1]), womit sowohl seine unveränderliche Stellung unter den Störungen des Bösen, als auch seine Verhältnißbeziehung zu dem von ihm abgeleiteten Guten gegeben ist. Dort ist darauf zu bestehen, daß Gott von dem Bösen gar nicht berührt, gar nicht angegriffen wird, weil das Böse nicht eine Substanz oder eine Natur, überhaupt nichts Positives, sondern nur etwas Negatives, die Beraubung (privatio) des Guten oder auch wohl oft die Kehrseite einer sonst guten Sache ist [2]). Hier gestaltet sich die Sache so, daß das Gutsein den Geschöpfen Gottes als Geschöpfen Gottes, als Naturen zukommt und verbleibt, wenn sie gleich von anderer Seite her vom Bösen berührt werden. Diese andere Seite muß Augustin anerkennen, indem er die Potenzen Fehler (vitium), Verderbniß (corruptio), Willen (voluntas) in das Gebiet der guten Naturen, des Werks Gottes [3]) hereinläßt. Aber er sucht ihre Selbstständigkeit zu neutralisiren und Gott in seiner Absolutheit zu erhalten, indem er auf die Schöpfung aus dem Nichts, dem Grunde der negativen Potenzen, hinweist und insbesondere den bösen Willen nicht aus einem Effect, sondern aus einem Defect, nicht aus einem Sein, sondern aus einem Nichtsein, unwahrnehmbar, so wenig als die Finsterniß sichtbar und die Stille hörbar ist [4]), herleitet. Offenbar ein gutgemeinter, aber nicht völlig gelungener Versuch, den Manichäismus zu überwinden, da Gott in unbegreiflicher Weise sich eine Ruthe aufgebunden hat, indem er sein eigenes Gegentheil, das Nichts, zum Conficienten seiner Schöpfung gemacht und damit selber den Dualismus, wenn auch in gemäßigterer Weise als im Manichäismus, etablirt hat. Wenn man jedoch absieht von der persönlichen Weise, sich Gott vorzustellen, so ist andrerseits eine Welt-

---

quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine habitu omnia continentem, sine tempore sempiternum.

1) De trin. VIII, 3.

2) Conf. VII, 3 f. De civ. Dei XI, 12. XIV, 11 f. De mor. eccl. cath. II, 4. De lib. arb. I, 11. II, 13. Enchir. 4—6.

3) De civ. Dei XII, 4. De mor. eccl. cath. II, 5 f.

4) De lib. arb. II, 20. De civ. Dei XII, 7 ff.

ordnung angebahnt, in der die mit dem schlimmen Wollen eingetretene Abnahme (deficere) der Seinsfülle der Creatur mittelst der summa essentia wieder ihre Ergänzung finden wird. Es liegt hier wiederholt zu Tage, daß es sich um quantitative Verhältnisse handelt. Selbst die Absolutheit Gottes verlangt die Ergänzung eines gehabten Besitzes. Die bösen Engel sind gefallen, und es fordert diese Lücke im Gottesstaat eine Ausfüllung, die durch den Eintritt der zur Seligkeit vorausbestimmten Heiligen verwirklicht werden wird [1]).

Die Sünde als kosmische Potenz ist erst Möglichkeit. Ernst wird es mit ihr, wirklich wird sie, wenn sie Sache des Subjects, wenn sie That ist. Augustin hat im Anfang seiner Laufbahn das Wesen der Sünde an ihrem Begriff, im Fortschritt seines kirchlichen Bewußtseins aber hauptsächlich an der Hand der Urthat des Sündenfalls nachgewiesen. Es macht nichts aus, daß er zuerst alles Sündigen [2]) und nachher nur die erste Sünde der Freiheit des Willens zuschrieb. Theils vergißt er seine Erbsündenlehre, sobald ihm die Frage vom concreten Sündenthum vorliegt, theils verräth er seine Unfähigkeit, von der Willensfreiheit abstrahiren zu können, in der eigenthümlichen Freiheit zum Bösen, die er dem gefallenen Menschen neben der Nothwendigkeit zu sündigen belassen mußte. Kurz, es läßt sich bei ihm zunächst, so oft er den Act des Sündigens analysirt, ganz so an, als ob eine strengste Zurechnung gegen das sündigende Subject beabsichtigt wäre. Der Mensch kehrt sich von Gott ab, verläßt Gott, um seinerseits auch von Gott verlassen zu werden, wendet sich zu dem, was niederer als Gott ist, macht sich und seinen Vortheil zum Mittelpunkt seines Strebens, so daß man an einigen Stellen an die Böhme-Schellingsche Lehre, vom Ich, das sich selbst zum Centrum der Dinge macht, erinnert werden kann. Genau besehen aber kann, so lange Gott nur als summa essentia, als incommutabile bonum festgehalten und nicht Wille gegen Wille gestellt wird, der ganze Proceß nicht ernstlich als ein ethischer, sondern nur als ein kosmisch-theologischer gemeint sein. Das ganze Schwanken

1) De civ. Dei XII, 20. XIV, 26.

2) Dies ist energisch betont de lib. arb. I, 10 f. 15 f. II, 1 f. Ja, de quant. an. ist den Leugnern der Willensfreiheit Frivolität vorgeworfen.

zwischen diesen beiden Processen spricht sich in der Zweideutigkeit des Worts deficere[1]), das die beiden Seiten der Sünde, eines imputabeln Abfalls des menschlichen Willens von Gott und eines natürlichen Kraftverlustes, einer Kräfteabnahme, schwäbisch ausgedrückt eines Abspinnens, vom Fleisch Fallens, von Kräften Kommens in sich vereinigt. Demgemäß wird bald mehr der böse Wille, bald mehr der unsittliche Habitus hervorgehoben. Jener in den Confessionen[2]), wonach der Mensch alles sein, haben, besitzen, ausrichten will und doch nur Gott alles ist, hat, besitzt, ausrichtet, oder der Mensch das, was er zu suchen hat, nicht bei Gott, wo er alles rein und lauter treffen könnte, sondern außerhalb Gottes sucht. Diesen aber, den Habitus, zeichnet er deutlicher, als irgendwo in einer tiefsinnigen Erörterung, die sich in der Schrift über die Trinität findet[3]). Hiernach besteht die Sünde in dem Heruntersinken der Seele von dem Gemeininteresse auf ihr Privatinteresse, in dem Versuch, statt sich der Gesammtordnung Gottes einzufügen, etwas Besonderes für sich zu verfolgen. Es trifft aber den Thäter bei diesem Plane, mehr als das Ganze ist, sich anzueignen, statt der gehofften Vermehrung vielmehr eine persönliche Verminderung, eben darin liegend, daß eine auf das Stückweise gehende Richtung eintritt (anima in curam partilem truditur). Möglich wird diese Richtung mittelst des einen Bestandtheils des Menschen, des Körpers, den der Mensch in der Form des Theils (partiliter) genießt. Sie spricht sich theils in dem sinnlichen Hang, der auf das Stückweise, zumal in der die Seele mit sinnlichen Bildern vergiftenden Imagination gerichtet ist, theils in dem

1) Das Wort ist de lib. arb. III, 15 noch ganz neutral als das natürliche Sichabspinnen des Verlaufs der Dinge genommen. Cf. de immort. an. 7. Stellen für die ethische Bedeutung des Worts sind de vera rel. 40. de mor. eccl. cath. II, 5 ff. de civ. Dei XII, 5—9.

2) II, 6.

3) De trin. XII, 8—11. Vgl. damit auch de mus. VI, 12—14, wo auch die weitgreifende Unterscheidung betreffs des Verhältnisses der Wesen zur Weltordnung vorkommt: aliud enim est ordinem tenere, aliud ordine teneri. Vgl. 11: Turpis factus est voluntate, universum amittendo, quod Dei praeceptis obtemperans possidebat, et ordinatus in parte est, ut qui legem agere noluit, a lege agatur.

sich überhebenden Hochmuth aus. Die abschüssige Bahn des deficere fängt mit dem anscheinend energischen Act der verkehrter Weise begehrten Aehnlichkeit mit Gott[1]) an, macht fort mit der Einhaltung der menschlichen Mittelstellung im Aufsuchen der dem Menschen nächstliegenden Welt des Zeitlichen und Vergänglichen, um mit dem erbärmlichen Zustand der Aehnlichkeit mit dem Thier aufzuhören. Weil der ganze Proceß ein Hinabgleiten von der Gottesordnung in die Tiefe der Nichtigkeiten ist, so steht die Liebe des Eigenen mit dem Hängen an Gott stets in umgekehrtem Verhältniß, aber auch das Sündigen mit dem Kraftbesitz[2]). Nur mit Hilfe ihres Schöpfers, der sie zur Pönitenz beruft und ihr ihre Schuld erläßt, kann die durch das Gewicht ihrer eigenen Selbstsucht niedergedrückte Seele sich wieder aufrichten und wieder zu Kräften kommen. Dieser Ausführung conform wird der Zustand in der Sünde auch gern als krankhafte Mattigkeit[3]) beschrieben, für welche die Heilung durch Gott und Christus in Anspruch genommen wird.

3) Die persönliche Betheiligung Augustins bei dem Räthsel des Menschenlebens tritt erst bei dem Bedürfniß des ganzen Menschen, dem Bedürfniß nach Concentration, nach gesammelter Kraft ein. Was er da als unvertilgbaren Trieb der Natur darstellt, als unveräußerliches Anrecht der Menschheit reclamirt, das hat er aus den innersten Tiefen seines eigenen Herzens genommen. Mit Recht ist schon das Wort am Anfang der Confessionen[4]) als sein eigentliches Motto betrachtet worden[5]): „Du, o Herr! hast uns geschaffen

1) Vgl. Conf. II, 6.

2) Vgl. de doctr. christ. I, 22: Tunc est optimus homo, cum tota vita sua pergit in incommutabilem vitam et toto affectu inhaeret illi: si autem se propter se diligit, non se refert ad Deum, sed ad se ipsum conversus non ad incommutabile aliquid convertitur. Et propterea cum defectu aliquo se fruitur, quia melior est, cum totus haeret atque constringitur incommutabilis bono, quam cum inde vel ad se ipsum relaxatur.

3) So z. B. Conf. II, 7 peccatorum meorum languores, ungeachtet so eben der bekannte Jugenddiebstahl sogar als Thun des Bösen um des Bösen willen gebrandmarkt worden war.

4) I, 1.

5) S. Böhringer a. a. O. S. 760.

zu dir, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in dir!" Was er als die Irrwege seines unbekehrten Zustandes erkannte, das war das Sichverlieren in die schöne Gestaltenwelt Gottes [1]), sein Zergehen und Zerfließen in dem Taumel der Sinnen- und der Phantasiewelt, sein Sichzerstreuen und Auseinandergehen in die Reize des Gelehrten-, des Geschäfts- und des Familienlebens [2]). Worauf aber ebenso gewiß sein Wesen von Anfang an angelegt war und worauf es mit immer größerer Entschiedenheit ausgieng: das war nicht Getheiltheit, sondern Totalität, nicht Zerstreuung, sondern Sammlung, nicht Vervielfachung, sondern Vereinfachung [3]). Schon der Umstand, daß er bei allen seinen Verirrungen, waren es nun die einer starken, glühenden Sinnlichkeit, oder die einer excentrischen Speculation, sich ganz und ungetheilt hingab, deutet auf die unabweisbare Forderung seiner Entwicklung: Einheit um jeden Preis! hin. Es hat sich zuerst auf theoretischem Gebiet dieses Verlangen bei dem Forscher geltend gemacht. Zeuge davon die verloren gegangene Jugendschrift: „Ueber Harmonie und Schönheit" [4]), die Vorgängerin der vielen Auseinandersetzungen über die Einheitlichkeit des göttlichen Weltplans und die gegenseitige Integrirung der mannigfaltigsten angenehmen und widrigen, schönen und unschönen Elemente des Weltbaus und Weltgangs zu einer in sich einstimmigen Totalität [5]). Es hat sich sodann auf praktischem Gebiete dem Gewissen die Forderung aufgedrungen: Fort aus einem Zustand, in dem das Ich sich selbst ein

---

1) Conf. X, 27.

2) Ebd. VI, 11 f. VIII, 7. IX, 1 f. Wie richtig Augustin in der Reife seiner Entwickelung das Gleichgewicht zwischen otium und negotium gefunden habe, erhellt aus de civ. Dei XIX, 19, wo die schöne Sentenz steht: otium sanctum quaerit caritas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis.

3) De quant. an. 28: Libenter in eo sermone demoror, quo admonetur anima, ne se ultra quam necessitas cogit refundat in sensus, sed ab his potius ad se ipsam colligat et repuerascat Deo.

4) De Apto et Pulchro.

5) De ordine II, 4 f. De musica VI, 14. 17. Conf. VII, 10. 13. De civ. Dei XI, 18. De lib. arb. III, 9 ff. 15. De vera rel. 23. 28. 40 f.

Aeußeres wird, indem es sich an die Außenwelt verliert und seinen Mittelpunkt in Gott einbüßt[1]). Erst aber das Bekenntniß: Ich bin Eines und habe aus mir ein Vielfaches gemacht, bin schuld an dem zwischen Geist und Fleisch in mir sich erhebenden Kampfe, bin Schuld an meinem Hin- und Hergerissenwerden nach verschiedenen Seiten[2]), ist der Stachel, der dem Bewußtsein keine Ruhe läßt, bis es seine Gesundheit sich erobert hat. Augustin hatte sie gefunden, als er sich völlig selbst bezwungen und die Controverse seines Innern durch gänzliche Hingebung an die Eine sittliche Lebensaufgabe zum Schweigen gebracht hatte. Er erklärt sich die mit ihm vorgegangene Veränderung als ein Gerufen- und Ergriffenwerden von Gott, und sicher seines Feststehens in diesem Centrum verlangt er Vervollständigung seiner Neugeburt im Thun dessen, was ihm Gott auferlegt. Gott soll von nun an ganz thun, was er bei ihm begonnen hat. „Gib, was du befiehlst, und befiehl dann, was du willst“[3]). Man sieht: man hat hier ein fortwährendes Anstreben der Einheit mit Gott, das, weil es immer ein Anstreben bleibt und doch weit entfernt ist von dem Lutherischen „Erfülltsein mit Gerechtigkeit“, mit dem Gefühle schlechthiniger Abhängigkeit von Gott, die kirchlich hergebrachte Vorstellung vom eigenen Verdienst des guten Werks mit dem Bewußtsein empfangener Gnade wohl zu vereinigen weiß. Es sind ja seine eigenen Gaben, die Gott mit seinem Lohne krönen soll.

Was Augustin als sein besonderes Bedürfniß erfahren hatte, das stellt er als allgemeine Regel auf. Er fordert, daß der Denker den Einheitsbegriff, der in seinem Geiste liegt, bei seinen Untersuchungen über die Einheit und Veränderlichkeit in sich vereinigenden Dinge handhabe; er soll zu diesem Ende, um nicht die Einheit, deren Halt in Gott, dem Grund aller Einheit, oder platonisch ausgedrückt in der Wahrheit liegt, einzubüßen, über das Gebiet der Zeit und des Raumes sich erheben. Und welche Zuständlichkeit könnte zum Festhalten des Einheitsgedankens geeigneter sein, als die Muße der Beschaulichkeit, die Meditation? Sie wehrt am besten dem Sich-

1) Conf. VII, 16. 8.
2) Ebd. VIII, 9 f.
3) Ebd. X, 27 ff.

verlieben in Gegenſtände, die nicht ohne Unruhe können geliebt werden[1]). Wird ſchon dem theoretiſchen Bewußtſein die Pflicht der Concentration ins Gewiſſen geſchoben, wie denn auch nicht verfehlt wird, die Wahl der Vielheit der Dinge ſtatt der Einheitlichkeit Gottes, die Verehrung des Geſchöpfs ſtatt des Schöpfers ſittlich zu brandmarken, ſo iſt dies noch mehr der Fall bei der praktiſchen Aufgabe[2]). Der bereits bekehrte Auguſtin erbittet ſich von Gott die Enthaltſamkeit, weil ſie zugleich ein Zuſammenhalten der Geiſteskraft und der Liebe zu Gott iſt, welche beide ohne ſie Gefahr laufen, ins Viele zu zerfließen[3]).

Ueberhaupt iſt jetzt an die Stelle des deficere als eine neue Klippe das dilabi getreten. Der Urzuſtand iſt unſerem Kirchenvater der Stand concentrirter Kraft, die ſich ihm recht lebhaft in dem Herrenleben, das der erſte Menſch fühlte, in der völligen Selbſtgenügſamkeit ſeiner Erſcheinung, in der Befreiung von allen hemmenden Schranken und Mühen des Erdendaſeins, in dem abſoluten Kraftgefühl, das ihn durchdrang, ausſpricht. Was bei dem Sündenfall ſein tiefſtes Bedauern erregt, das iſt das Auseinanderfallen der geſammelten Kraft, die Unfähigkeit, das bisher Zuſammengehaltene noch ferner zuſammenzuhalten. Vor allem iſt es die nun entfeſſelte, ſelbſtſtändig gewordene, nimmer dem Geiſt dienſtbare Sinnlichkeit (concupiscentia), was ihn beunruhigt[4]). Nicht, als ob es einzig das ſittliche Elend als ſolches wäre, was ſein Bedauern erregte; es iſt die Erniedrigung der Menſchennatur in ihrer Knechtung, die Einbuße ihrer früheren Selbſtherrſchaft, das Auseinandergehen der ſchönen Harmonie ihrer Beſtandtheile, der ſchuldloſen Natur- und

1) De vera rel. 34—37.

2) Beides, theoretiſche und praktiſche Seite iſt gemeint in Conf. XI, 29: Et tu solatium meum, Domine, pater meus, aeternus es: at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio; et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui. Kann der Act der Meditation anſchaulicher beſchrieben werden?

3) Conf. X, 29 f.

4) De civ. Dei XIII, 13. XIV, 15—25.

der kräftigen Geistesseite [1]). Die Correctur ist auf diesem Gebiete weniger leicht möglich als auf dem Gebiet des deficere, da bekanntlich die Concupiscenz zwar den Getauften nicht mehr zugerechnet wird, wohl aber thatsächlich im neuen Leben fortdauert und auf die Bewältigung durch eigene Kraft und die Zucht der Kirche — immerhin etwas hypothetische Instanzen — angewiesen ist. In thesi bleibt freilich das Christenthum der Boden, auf dem die Abhilfe möglich ist; aber der Natur der Sache nach hat die Forderung der Concentration einen aristokratischen Beigeschmack, und jene christlichen Frauen, die als das gerade Gegenstück gegen Adam die Obmacht des Geistes und Willens unter allen Erregungen der Concupiscenz bei der an ihnen geübten Nothzucht durch die Verfolger, behaupteten [2]), glänzen im Kreise der Heiligen.

Doch man nehme das Maß etwas kleiner und denke sich statt der Augustinschen Meditation die Andacht des gewöhnlichen Christenmenschen, und man wird hier auf eine Stelle geführt, an der Augustins ganze kirchen- und culturgeschichtliche Bedeutung herausleuchtet. Es ist schon mehrfach [3]) auf das düstere Verhängniß hingewiesen worden, welches bald nach seinem Tode dem ganzen Kirchenwesen Nordafrikas, das von ihm, dem Sieger über Manichäismus, Donatisten, Pelagius für alle Dauer befestigt schien, ein tragisches Ende bereitete. Aber nicht blos das Schema, der Bauriß, den er für das Gebäude der katholischen Kirche entworfen hatte, auch seine religiöse Individualität lebte fort. Dieser Eine Mann mit dem brennenden und zur Ruhe gekommenen Herzen ist der Typus der mittelalterlichen Christenheit. Sein zügelloses und doch zuletzt gezügeltes Temperament repräsentirt jenen wilden Volksgeist, der mit der Völkerwanderung sich erhebt und seiner Zähmung durch die Kirche harrt, die ganze Hitze und Heftigkeit des Volksthums, das sich gleich ihm in der Versenkung ins Eine, Göttliche, in der religiösen Andacht abkühlen soll. Er, der Sohn eines gebildeten Naturvolks, topogra-

1) De trin. XIII, 18.

2) De civ. Dei I, 16—26. Eine Stelle, die für die ethische Höhe Augustins ein schönes Zeugniß ablegt.

3) Z. B. von Böhringer a. a. O. S. 770 f.

phiſch außerhalb des Gebiets der neueuropäiſchen Menſchheit geſtellt, ſollte den zu erwartenden Naturvölkern Weg und Steg ihrer erſten Cultur weiſen dürfen. Es hat in draſtiſcher Weiſe Hegel den Contraſt der Siegerwuth und der Bußfertigkeit der Wallbrüder im erſten Kreuzzuge gezeichnet. Kehrt da nicht etwas wieder von dem Contraſt des Sinnenknechts und des Büßers Auguſtin? Und iſt nicht auch bei dieſem Zeitlebens etwas von einem Wechſel, wenigſtens von dem Wechſel der Sinnlichkeit und der Abſtraction zurückgeblieben? (Vergl. Conf. X, 28 ff. Solil. I, 14.)

Sein dogmatiſcher Standpunkt.

Die Dogmatik Auguſtins iſt füglich von ſeiner Löſung des Räthſels der Welt zu unterſcheiden. In ſeiner Speculation über Gott, Menſchheit, Sünde, Rückkehr zu Gott ſteht er auf philoſophiſchem, in ſeinen dogmatiſchen Aufſtellungen auf kirchlichem Boden. Er hat ſich als praktiſcher Kirchenmann in Glaube, Satzung, Brauch der Kirche ſeiner Zeit ſo hineingelebt, daß er ſich Sünder fürchtete davon abzuweichen und irgend welchen Flecken auf ſeine Orthodoxie kommen zu laſſen[1]). Dennoch, wie man es auch ſonſt ſchon erlebt hat, iſt ſeine methaphyſiſche Grundlage von Hauſe aus der Art geweſen, daß die Geſtaltung ſeines dogmatiſchen Syſtems nur das Gepräge einer ihm eigenthümlichen Orthodoxie trägt, und beſonders, wenn man dasſelbe mit der proteſtantiſchen Doctrin zuſammenhält, vollends das Phantom ſeines evangeliſchen Standpunkts verſchwinden macht. Eine Prüfung der verſchiedenen Centraldogmen bei Auguſtin ergibt: bei ſeiner Gottheit ein Nichteingehenwollen in Zeit und Geſchichte, das unvereinbar iſt mit den Forderungen einer Offenbarungsreligion; bei ſeinem Chriſtus ein Sichfernhalten von dem eigentlichen Eintritt in das Leiden, das weit wegbleibt von der rechten Predigt vom Gekreuzigten; bei ſeiner Erlöſungslehre eine Oberfläch-

1) Vgl. de Trin. IV, 6: Gegen die Vernunft wird kein Nüchterner, gegen die Schrift kein Chriſt, gegen die Kirche kein Mann des Friedens entſcheiden.

lichkeit des Heilsprocesses, die weit hinter der pauliniſchen Tiefe und hinter dem Ernſt des proteſtantiſchen Gewiſſens zurückſteht.

Es iſt zu bewundern die Zähigkeit und Conſequenz, mit der Auguſtin die zeitloſe Cauſalität Gottes aufrecht erhält[1]). Wenn man ihn dabei verfolgt, iſt es, als ob man ein Stahlbad zu ſich nähme: ſo erfriſchend und Kräfte ſtählend iſt die Verſtandesſchärfe und die Kraft der Abſtraction in ſeinem Verfahren, wie nur immer bei der Sokratiſchen Forderung des Denkens und bei Kants kategoriſchem Imperativ. Und es handelt ſich da nicht um ein Kleines. Es gilt nicht weniger, als in 15 langen Büchern über die Dreieinigkeit feſt im Sattel zu bleiben und jeder Verſuchung auszuweichen, die Gottheit in ihrer Einfachheit oder in ihrer dreifachen Seinsweiſe in die Endlichkeit einzuführen.

Zwar das chriſtliche Bewußtſein fordert gleich anfangs ein Ausſichheraustreten Gottes im Creationsact, und Auguſtin iſt nicht der Letzte, der dieſes Unterſcheidungszeichen des Chriſtenthums gegenüber dem Heidenthum und der Philoſophie erkannt hat. Aber er wehrt ſich, ſo gut es geht, dagegen, Gott mit Zeit und Welt gemein zu machen. Gleich ſehr im Einklang mit den Forderungen der Kirche und der Speculation weiſet er die Gottes Abſolutheit und die Einzigkeit der Geburt des Sohns aus Gott[2]) beeinträchtigende Ewigkeit der Dinge ab. Geſchickt läßt er (ſ. oben) die Welt nicht in der Zeit, ſondern mit der Zeit erſchaffen werden, und ſchiebt, wo es nun gelten würde, in der Schöpfungsthat direct Gott mit der Welt in Berührung zu bringen, unverſehends das Verbum oder die Sapientia als weltbildende Kraft dazwiſchen[3]). Noch ein andermal iſt ſchwer denkbar, wie einem unmittelbaren Zuſammenſtoßen der beiden Gegenſätze ausgewichen werden könne. Das Wunder ſcheint

---

1) Schon angebahnt in den Solil. I, 1: Unus Deus tu, tu mihi veni in auxilium, una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors.

2) Conf. XII, 7: Fecisti coelum et terram, non de te; nam esset aequale unigenito tuo ac per hoc et tibi, et nullo modo iustum esset, ut aequale tibi esset quod de te non esset.

3) Conf. XII, 15 ff.

ein perſönliches Eingreifen Gottes zu fordern. Und wirklich weiß ſich auch Auguſtin zum voraus ſeinen Theismus, der ſchon bei ſeiner Betkunſt[1]) keiner Beanſtandung unterliegt und ſich auch ausdrücklich legitimirt[2]), mit kräftiger Hand zu ſichern. Das Wunder[3]) erklärt er kurzweg aus dem Satze: der Wille Gottes iſt das Naturgeſetz; was Gott einmal haben will, iſt in der Natur maßgebend[4]). Aber, wo es drauf und dran kommt, iſt theils der Zweck des Wunders nur eine Manifeſtation des ſonſt hinter den Couliſſen bleibenden Gottes, theils das Wunder, wie bei Leibniz in allerlei Dispoſitionen und Keimen (seminariae rationes) präformirt[5]), ſo daß die Einzelacte göttlicher Wunderthätigkeit wieder möglichſt neutraliſirt ſind. Ueberhaupt ſpielt bei der Unveränderlichkeit Gottes das Prädiſponirtſein alles Geſchehens durch urſprüngliche göttliche Poſitionen eine Hauptrolle. Die magiſchen Wunderverſuche[6]) verdanken ihr Gelingen neben dem paſſiven Zuſehen Gottes einzig und allein dem glücklichen Takt, zu rechter Zeit die zum voraus dazu angelegten Naturkräfte für ein Wunderwirken in Bewegung zu ſetzen. Die Seligkeit der Guten und die Verdammniß der Böſen iſt ohnedem durch ein ewiges Decret vorausbeſtimmt. Nicht als ob die Meinung die wäre, daß in deiſtiſcher Weiſe Gott den Weltgang, nachdem die Uhr aufgezogen iſt, ſich ſelber überließe. Dieſem Theismus, der ſo energiſch, als es nur geſchehen konnte, die Abſolutheit des transſcendenten Gottes feſthält, iſt es ſo ernſt, daß nur Ein Moment des göttlichen Handabwendens von der Regierung ſchon den Untergang des Univerſums

1) Proben davon Solil. I, 1. Conf. I, 1 ff. X. 16 f. 24 ff. XIII, 1 f.

2) Conf. I, 3 iſt der Pantheismus ein für allemal abgewieſen in den Worten: Non vasa, quae te plena sunt, stabilem te faciunt; quia etsi frangantur, non effunderis.

3) Ueber die Wunderlehre überhaupt ſ. De trin. III, 2 ff. Die andern Stellen ſind in der Monographie von Fr. Nitzſch, Auguſtinus Lehre vom Wunder (1865) vollſtändig angegeben.

4) S. Nitzſch S. 12 f. Conform damit iſt der andere in Conf. III, 8 ausgeſprochene Satz: Gottes Wille iſt das Sittengeſetz; daher auch anſcheinend unſittliche Dinge im A. T. von Gott können vorgeſchrieben worden ſein.

5) De trin. III, 8. X, 12.

6) Ebd. III, 7—9.

zur Folge hätte[1]), wenn gleich daneben der selbstständigen Entwicklung der Dinge nicht gewehrt werden will[2]).

Bei der Lehre von der Trinität ist es nicht zufällig, daß es erst die protestantische Dogmatik war, die in der Einen Gottheit Werke oder Acte der drei Personen nach innen und nach außen unterscheidet und vom Modus der göttlichen Offenbarung redet. Wie diese Neuerung für die Dreieinigkeit die Hervorhebung des Unterschieds gegen das bisherige Betonen der Einheit besagt, so bedeutet sie für Gott das durch das tiefe Sündenland der Menschheit nöthig gewordene, gründliche und wiederholte Sichherniederlassen zur Endlichkeit. Augustin dagegen, dem das Christenthum weit mehr Geschichte Gottes, als der Menschheit ist, verweilt am liebsten bei der unzertrennlichen Wirksamkeit der Einen selben Substanz und dringt darauf, daß möglichst alles, was dem Einzelnen von den Dreien beigelegt wird, als Sache der Gesammtheit begriffen werde[3]). Wie viel oder vielmehr wie wenig er auf die Unterschiede der Personen, eine Bezeichnung, zu der er sich freilich auch ungern genug entschließt[4]), halte, verräth er am deutlichsten in den vielerlei Analogien der Trinität, die er am äußern und innern Menschen aufsucht. Ob er hier auf die Dreiheit des Geistes, der Selbstliebe, der Selbsterkenntniß und des Gedächtnisses, Verstandes, Willens[5]), oder ob er dort beim äußern Menschen auf die Dreiheit des Sinnengegenstands, Schauens, geistigen Fixirens und des Sicherinnerns, Vorstellens, Wollens[6]) hinweist, überall zeigt er, daß er, wie im Menschen, so in Gott nur ein einheitliches Bewußtsein und nicht

---

1) De Genesi ad lit. IV, 12: Neque enim, sicut structor aedium, cum fabricaverit abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius: ita mundus vel ictu oculi stare poterit si ei Deus regimen sui subtraxerit.

2) De civ. Dei VII, 30: Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipse proprios motus exercere et agere sinat.

3) De trin. I, 11. IV, 21.

4) Ebd. V, 8 f.

5) Ebd. IX. X.

6) Ebd. XI. Eine fernere Analogie s. de civ. Dei XI, 25 ff.

das dreifache Bewußtſein eines Vaters, Sohnes und Geiſtes ſich denken kann.

Doch der Unterſcheidung läßt ſich unmöglich ausweichen. Es liegen die innergöttlichen Verhältniſſe: Ungezeugtheit des Vaters, Gezeugtheit des Sohnes, Ausgehen des Geiſtes einmal vor. Mit ihnen wird Auguſtin bei der kirchlich hergebrachten Vorſtellung von der Ewigkeit dieſer Vorgänge leicht fertig. Sie alteriren die Subſtantialität Gottes nicht, weil ſie kein Accidens in Gott begründen, ſo daß das Vater-, Sohn-, Geiſtſein einmal unterblieben und ein anderes Mal erſt eingetreten wäre; ſie führen bloß ein Relationsverhältniß in Gottes Weſen ein[1]). Aber es liegen auch äußere, eigentlich in die Zeit fallende Acte der Gottheit vor: Senden und Sichoffenbaren des Vaters, Geſendetwerden des Sohnes, Ausgegoſſenwerden des Geiſtes. Vom Vater wird vorweg, und koſte es auch noch ſo viel Gewalt und exegetiſche Willkür, alles Sichgemeinmachen mit der Endlichkeit ferngehalten. Wenn Geſendetwerden heißt: für den Anblick der Sterblichen in einer bürgerlichen Form aus dem geiſtigen Verſteck heraustreten, ſo hat das der Vater nie gethan. Alſo er bleibt nur Sender und iſt nicht auch Geſendeter. Iſt der Vater aber je dem Menſchen erſchienen, ſo hat er ſich dazu einer ihm unterworfenen körperlichen Creatur, der Engel oder ſonſt eines Gebildes, der Wolken, des Nebels, der Stimmen[2]) bedient; nie aber hat er ſich perſönlich, hat er ſich in ſeiner Subſtanz gezeigt, was ja zum voraus mit ſeinem ganz unſinnlichen Weſen[3]) im Widerſpruch wäre. Die Apparitionen Gottes im alten Teſtament werden demzufolge thunlichſt dem Gebiet der Augen entrückt und in das mehr unſinnliche Gebiet des Ohrs gerückt[4]). Aber auch das Geſendetwerden ſelber iſt nicht bloß als ein zeitlicher, unvorbereiteter, plötzlicher Act anzuſehen. Die Sendung des Sohns iſt nur von dem jetzt Offenbarwerden eines innergöttlichen Vorbereitens anzuſehen[5]).

1) De trin. V, 4 f.

2) Ebd. II, 6. III, 11 ff. IV, 21.

3) De civ. Dei X, 13. Ep. 92.

4) De trin. II, 7 ff.

5) Ebd. II, 5: quoniam illa, quae coram corporeis oculis foris ge-

Sie bedeutet vor allem etwas für den, dem die Sendung gilt, das Bekannt- und Ergriffenwerden von diesem [1]). Das Menschsein Christi stört die Unveränderlichkeit Gottes nicht beträchtlich. Als Vorläufer des ketzerischen Nestorius schiebt Augustin alle Spuren seiner Unterordnung unter den Vater, die in der Bibel vorkommen, auf seine Knechtsgestalt, alle Gleichstellung mit dem Vater auf seine Gottesgestalt [2]). Mit dem Ausgegossenwerden des Geistes hat er es sich leicht gemacht, indem er den Pfingstact nur als Sinnbild für die zu erwartende Bekehrung der vielsprachigen Völker faßt und alle demselben vorhergehenden Ermahnungen der Wirksamkeit des Geistes zum Beweis seines bleibenden Wohnens im Volk Gottes hervorgehoben hat [3]).

Mit dieser leidlich behaupteten Transscendenz Gottes und deren starrer Regungslosigkeit stimmen andere Data aus Augustins Theologie überein. Es gehört dahin die absolute Setzung aller Bestimmungen in Gott, beziehungsweise im Sohn, durch sein Sein selber [4]), die Zurückführung aller von der Tradition der Schulen aufgezählten göttlichen Eigenschaften auf einander, die Statuirung einer Indifferenz oder gar Identität der Prädicate Gottes [5]). Kein Wunder, da der Unterbau der Augustinischen Dogmatik ein methaphysischer, kein anthropologisch-ethischer ist, so können sich dem Bewußtsein die über Gottes Sein und Wirken vom Menschen gemachten Erfahrungen nicht wieder in der Fassung der Gottesidee reflectiren. Doch ja: es gibt einen Ort, an dem die göttlichen Eigenschaften auseinandergehen. Gottes Wesen spaltet sich in die Gerechtigkeit, die den Sündern den Proceß macht, und in die Barmherzigkeit, welche die andere Hälfte der Menschheit begnadigt [6]).

---

runtur, ab interiore apparatu naturae spiritalis existunt et propterea convenienter missa dicuntur.

1) Ebd. IV, 20.

2) Ebd. I, 7 ff.

3) Ebd. II, 6. IV, 21 ff.

4) De trin. VII, 5. VIII, 1 f. De civ. Dei XI, 10.

5) De trin. XV, 6 ff. VI, 6 f.

6) De civ. Dei XXI, 12. Enchirid. 26—28.

Ein Zeichen von einer Mittheilnahme des ethisch-praktischen Factors am Augustinismus, nur daß sich gerade hier die Scheu vor dem Einführen Gottes in den zeitlichen Verlauf in einer entsetzlichen Härte des Systems rächen muß. Es gehört weiter hierher die Affectlosigkeit Gottes[1]), die so verhängnißvoll für die Erlösungslehre zu werden droht, die sinnreiche Unterscheidung des Gottesattributs von der Function, so daß Gott gleich sehr Herr ist, ob er Geschöpfe zu beherrschen hat oder nicht[2]), der h. Geist gleich sehr Geschenk (donum) ist, ob er schon geschenkt oder noch nicht geschenkt ist[3]), das Vorher des göttlichen Gedankens und Wissens vor allen der Entwicklung und Veränderung unterworfenen Wesen, das ewige Heute, in dem sich all sein Denken und Thun bewegt oder aber vielmehr sich nicht bewegt[4]).

Die Christologie ist der schwierigste und disputabelste Punkt in der Dogmatik des Kirchenvaters. Bei seiner Lehre von Gott und Dreieinigkeit ist er in höchst unbefangener Weise Philosoph. Es wird hier das christliche Bewußtsein, so weit es damals vorgeschritten war, nicht viel durch die Philosophie verletzt und der Theismus durch das stete Dringen auf Gottes Absolutheit im Wesentlichen nicht alterirt. Gott behält ja doch zuletzt alles sammt und sonders in der Hand.

Ein Anderes ist es mit Christus. Das Christenthum, die übergreifende Weltmacht, fordert eine Voranstellung seines Stifters und Haupts. Und doch ist der erste Schritt, den die zweite Person in der Gottheit selbstständig thut, ihre Menschwerdung, eine völlige Verleugnung der Transscendenz und Unveränderlichkeit Gottes. So kann es nicht anders werden, als daß die christologische Anschauung Augustins zwischen den beiden Gegensätzen: absolute Diginität Christi und Absolutheit Gottes hin und her schwankt und nirgends mehr als hier unsere obige Andeutung von einem selbstständigen, in das äußere Gebälke der Dogmatik lose eingefügten Bau zutrifft. Zu geschweigen noch davon, daß bereits ein Concurrent Christi, ein zweiter

1) Enchir. 13. De trin. V, 16. XIII, 11. 16. Tract. in Joh. 110.
2) De trin. V, 16.
3) Ebd. V, 15.
4) Conf. XI, 29—31.

Gott auf Erden, in der Person der Kirche, vernehmlich sich angemeldet hatte.

Die Idee der Menschwerdung wird von Augustin kräftig gegen den platonischen und unplatonischen Spiritualismus, der in der Annahme eines Menschenleibs eine Befleckung der göttlichen Reinheit sah, in Schutz genommen [1]). Zwar erweckt es kein günstiges Vorurtheil, daß sodann dem christlichen Bewußtsein gegenüber der Gottesentschluß zur Menschwerdung Christi, statt als heiligstes fait accompli hingenommen zu werden, wiederholt zur Discussion präsentirt wird [2]). Aber wir müssen unserm Kirchenvater das Zeugniß geben, daß er seine Sache wacker a priori deducirt hat [3]). Nun aber die Ausführung. Schon die Einführung Christi in die Dogmatik deutet ungefähr auf das hin, was man zu erwarten hat. Nicht von der Menschwerdung selber, nein vom Glauben an die zeitlich um unseretwillen geschehenen Acte: Menschwerdung, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt Christi, als von einem Werke der Reinigung aus wird unsere Heilung in Aussicht gestellt und damit mehr eine psychologische als eine drastische Einwirkung Christi in Rechnung genommen. Und alsbald wird von diesen zeitlichen Positionen zu ewigen Momenten fortgeeilt, zu Christi persönlichem Uebergehen in die Ewigkeit und unsern durch ihn vermittelten Uebergang vom Glauben ins selige Schauen [4]). Ja, es wird ausdrücklich Christus als geschichtliche Erscheinung und Gegenstand des historischen Wissens nur als Durchgangsmoment zu Christo, dem ewigen Wort Gottes, dem Gegenstand des speculativen Wissens, dargestellt [5]). Alles ein Zeichen davon, daß die Sündenschmerzen eben nicht lange der Menschennatur nachgehen. Das Menschwerden selber ist nicht streng vollzogen. Nicht bloß, daß in einer Stelle ausdrücklich die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur behauptet wird [6]); oft und viel wird das fortwährende Gottbleiben

1) Conf. VII, 9. De civ. Dei IX, 16. X, 24. XX, 25 ff.
2) De trin. XIII, 18. De vera rel. 16.
3) De civ. Dei IX, 14—18.
4) De trin. IV, 15—18.
5) Ebd. XIII, 19.
6) De fide ad Petr. 17: Deus Verbum non accepit personam ho-

des Sohns ausgeſprochen und aufs ängſtlichſte alle Einbuße an göttlicher Herrlichkeit von dem Menſch gewordenen Erlöſer abgewendet, ſo daß man noch lange nicht an der Frage von der κένωσις und κρύψις iſt[1]). Ueberhaupt aber erſcheint Chriſtus im Syſtem gar zu ſehr blos als Statiſt, der zu figuriren hat, während andere ſich an der Action betheiligen. Bezeichnend iſt ſchon, daß der gebetsluſtige Kirchenvater nie eine Luſt, ihn im Gebet anzureden, verſpüren läßt. Da wird er alſo durch menſchliche Sollicitationen nicht in Bewegung geſetzt. In Ruhe bleibt er ohnedem bei einer Hauptfunction, bei ſeiner wiederholt premirten Bedeutung als Vorbild, von dem wir das Verbleiben bei Gott und die Rückkehr zu Gott lernen können: eine Bedeutung, die mit als Grund ſeiner Menſchwerdung angeführt wird[2]). Fleißig wird ſeine Mittlerſchaft hervorgehoben; es wird wohl kein Beiname öfter für ihn wiederkehren, als der des mediator; aber dabei iſt es nicht ſowohl auf ſeine Mittlerthat, als auf ſeine Mittlerſtellung, aus der ſeine allgemeine Befähigung zur Erlöſung unter manchen Seitenblicken auf heidniſche und philoſophiſche Aufſtellungen von Mittelsperſonen, Sühnverſuchen, Weihe- und Reinigungsanſtalten poſtulirt wird, abgeſehen[3]). Höchſt freigebig wird mit dem Chriſtus, geſtorben für uns, und dem Vater, der ſeines eigenen Sohnes nicht verſchont hat, umgeworfen, auch die Rubrik der Verſöhnung und des Löſegelds ſtehen gelaſſen[4]); aber das ſtellvertretende Leiden iſt in der Abſchwächung des Chriſtum zur Sünde Machen in ein bloßes zum Opfer Machen ſo gut wie desavouirt[5]) und die reale Leiſtung des Herrn bei ſeinem Sterben zu

---

minis, sed naturam et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis.

1) De doctr. chr. I, 13. de trin. IV, 18. XIII, 16. Ench. 13 ff. Ueber die Serm. ſ. Bindemann, Der h. Auguſtinus S. 2, 180. 181 f. 217.

2) De trin. VII, 3. IV, 13. XIII, 17. De vera rel. 16: tota itaque vita eius in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. Ueber die Serm. ſ. Bindemann 2, 199.

3) De trin. IV, 10. De civ. Dei VIII, 23. IX, 14. X, 22 f.

4) Enchir. 13. Conf. X, 42: quem invenirem, qui me reconciliaret tibi? IX, 13.

5) Enchir. 16. In den Serm. bei Bindemann 2, 219.

einer ziemlichen Passivität heruntergedrückt, indem nicht die seinem Leiden und Sterben inwohnende Kraft, sondern das zufällige Vergreifen des Teufels an ihm, dem Unschuldigen, der nicht wie die andern Schuldigen in seiner Gewalt war[1]), ein Zufall, an dem Jesus höchstens mit seinem Sterbenwollen Antheil hatte, uns unsere Rettung brachte. Wohl wird, um seine Opferwilligkeit ins Licht zu stellen, die Fähigkeit Jesu, sein Leben zu lassen und wieder zu nehmen, gebührend ausgebeutet, auch die Fürbitte Christi nicht zurückgestellt[2]); eben so wenig aber wird die naheliegende Gelegenheit versäumt, Christum als den Opferpriester der Kirche, als den Darbringer unseres eigenen, des menschlichen Opferfleisches darzustellen[3]). Vor allem aber erhellt der ganze mehr symbolische als reale Charakter der Person Jesu im Zusammenhang des Systems aus der Gewohnheit, die Lehre von ihm in Entgegenstellungen zu behandeln[4]). Man meint, so etwas, wie Aufstellungen auf einem Schachbrett vor sich zu sehen, wenn man solche Antithesenreihen sieht, in denen Fallen und Aufstehen, Adam und Jesus, Teufel und Christus einander polarisch entgegengestellt werden. Und das Gefühl, Marionetten vor sich zu haben, täuscht nicht; man hat es hier erst mit kosmischen Potenzen, mit Schattenspielen an der Wand, noch nicht mit dem Drama der Menschheitsgeschichte zu thun. Es war ein richtiger Instinct, daß der Protestantismus gleich zu Anfang das Allegorisiren abgethan hat. Augustinische Potenzenlehre, Aufstellungen von Polaritäten und von parallelen Reihen, Zahlenspielereien[5]), Allegorien sind kein guter Vorgang für die auf Mystik und Symbolik sich erbauende katholische Kirche geworden; ja, nicht selten hat er selbst das üble Beispiel der Verherrlichung der Kirche durch seine sinnbildlichen Deutungen biblischer Stellen gegeben.

Die Erlösung ist aus zwei Gründen in der Augustinischen Glaubenslehre nicht so vollkräftig geworden, wie in der protestan-

1) De trin. IV, 13. XIII. 15. In den Serm. bei Bindemann 2, 221 f.
2) Conf. X, 43.
3) De trin. III, 14. De civ. Dei X. 6. 20.
4) De doctr. chr. I, 14. De trin. IV, 2 f. 10 ff.
5) De trin. IV, 44 ff.

tischen. Einmal darum, weil der Abgrund der Sünde nicht so tief erschien, daß eine besondere Kraft, um aus ihm herauszuziehen, angewendet werden mußte; sodann darum, weil die stellvertretende Genugthuung Christi sich im damaligen kirchlichen System noch in das Satisfactionswerk mit den nachholenden menschlichen Satisfactionen zu theilen hatte. Ersteres angehend, ist es doch etwas ganz anderes, wenn Augustin die Sünde definirt als Unordnung und Verkehrtheit im Menschen, Abkehr von Gott weg zu den niederen Geschöpfen, als wenn Melanchthon sie erklärt für einen Hang oder eine Handlung, die mit dem Gesetz Gottes streitet, Gott beleidigt und des ewigen Zorns und der ewigen Strafe, ohne das Dazwischentreten göttlicher Vergebung, schuldig macht[1]). Entsprechend seiner Definition erregt nach Augustin keine Sünde bei Gott Zorn oder Erbitterung, was schon mit der Unmöglichkeit irgend welches Stimmungswechsels in Gott streiten würde. Wohl hat die Sünde Strafe und der Sündenfall vollends was für eine Strafe zur Folge, aber ohne eine Erregung in Gott; es hat nur eine gerechte vindicta Statt[2]). Wo ist der Anlaß zum Versöhnungswerk Christi? Nein, das Heilswerk beschränkt sich auf das Freilassen. Ein Porphyrius mit seinen Universalmittel der Seelenbefreiung ist ein Vorgang wenn nicht christlichen Erringens, so doch Strebens[3]). Befreit werden die Seelen, die unter des Teufels Gewalt waren, und diese ihre Befreiung bedeutet für ihr Inneres — Sündenvergebung[4]). Ein besonderer richterlicher Act göttlicher Rechtfertigung ist überflüssig, weil die ganze Ungerechtigkeit der gefallenen Menschheit noch gar nicht ins Bewußtsein getreten ist. Die von Gott ausgehende Gnade gibt sich nicht

1) S. beide Definitionen bei Strauß, Christliche Glaubenslehre 2, 397.

2) De trin. XIII, 16.

3) De civ. Dei X, 32.

4) Sie wird wiederholt betont, so de civ. Dei V, 17, wo das Romulische Asyl ein Typus der Sündenvergebung, welche die Bürger zum ewigen Vaterland versammelt, genannt wird. Auch wird sie im Interesse Gottes selber befunden, der dadurch nur die seiner Gerechtigkeit entgegenstehende Potenz der Sünde vernichtet. De trin. XIII, 16: nec inimici eramus Deo, nisi quemadmodum iustitiae sunt inimica peccata, quibus remissis tales inimicitiae finiuntur.

lange mit Erklärungen ab, sie erweist sich als Mittheilung (gratia infusa). Die Liebe wird durch den h. Geist in die Herzen gegossen, so daß der Glaube, der durch die Liebe wirkt [1]), selig macht [2]). Denn als die erste Station der Gerechtigkeit muß man sich den Glauben, ein Menschenwerk [3]), als zweite aber die Gott zu verdankende und dem Menschen zuzurechnende Liebe [4]) denken. Der Proceß der Neugeburt ist nicht ein momentaner, sondern ein allmählich sich vollziehender: er ist ein Wachsthum, welches, wie es durch die kirchliche Taufe begründet, so durch die kirchliche Erziehung gefördert wird. Man kann nicht sagen, daß Augustin in der Satisfactionslehre katholischer gewesen sei, als die Kirche seiner Zeit. Er hat allerdings durch die Anregung der Lehre vom Fegfeuer [5]) dem Pabstthum vor-, durch seine energische Verfechtung der ewigen Höllenstrafen [6]) aber wieder dieser Abschwächung des Sündenbewußtseins entgegen gearbeitet; er hat höchst behutsam nur den edleren Werken der Barmherzigkeit (eleemosynae) und nur für die kleinsten Sünden sühnende Kraft zugeschrieben [7]); er hat dem Aberglauben an Leistungen, die über das Gesetz hinausgehen, keinen Vorschub gethan. Für die sittliche Weckung hat er als Schriftsteller, wie als Mann im Amt, wenn auch mitunter nach dem beschränkten Gesichtskreis seiner Zeit, sehr viel gethan und mit Beispiel und Lehre gesunde Grundsätze aufgestellt. Er hat, wie kein Kirchenlehrer vor ihm, den Blick auf die

---

1) Nach de civ. Dei XXI, 16 bringt die Gottesliebe den Sieg über die Fehler hervor.

2) Enchir. 23.

3) De civ. Dei XXI, 16: neque id (vincere) fit veraciter, nisi verae delectatione iustitiae: haec est autem in fide Christi.

4) Bei Böhringer a. a. O. S. 523. 525. 540 ff. 550. Wenn hier S. 526 f. auch solche Stellen angeführt werden, denen gemäß schon der Glaube ein Gotteswerk wäre, so ist doch in der Gegenstellung: „aus göttlicher Gnade werden wir sowohl zum Glauben berufen, als erhalten wir gläubig die Kraft zu guten Werken" ziemlich scharf zwischen allgemeiner und besonderer Verleihung Gottes unterschieden.

5) Enchir. 23.

6) De civ. Dei XXI, 11 ff.

7) Enchir. 24 f.

Sünden, die man gegen sich selbst begeht, gerichtet [1]), und auf ihn möchte in der Sittenlehre die Einführung der Pflichten gegen sich selber zurückzuführen sein. Nach ihm hat der Beichtvater durch einfältige Paräneſe und echt praktische Verwendung des Gotteswort zu wirken und das Beichtkind um des Gewissens willen die kirchlichen Bußmittel aufzusuchen, beziehungsweise sich ihnen willig zu unterwerfen [2]), im übrigen stetig im Heilsproceß fortzumachen, unbeirrt durch das Mysterium der Vorherbestimmung [3]). Wie will aber die bloße Heilung der Wunden der Erbsünde durch die gratia medicinalis an der Stelle der Neuschaffung der menschlichen Willenskräfte ausreichen? Was will die bloße Kräftigung der von Natur schwachen Organe des Wollens gegen die gründliche Richtigstellung der Maximen des Thuns, den echten Endzweck aller Religion, bedeuten? So sehr auch Augustin gegenüber dem Pelagianischen Rationalismus durch seine Gnadenlehre die Institutionen der Kirche auf Jahrhunderte hinein in den Köpfen und Gemüthern befestigt hat, sein Arzt, als den er Christus gern darstellt [4]), bildet noch nicht die Natur um, sondern ruft erst die natürliche Heilkraft der Natur hervor, und indem damit nur in höherer Potenz die pelagianische Selbsthilfe des Menschen trotz aller Zuvorkommenheit und aller Unwiderstehlichkeit der Gnade wiederkehrt, läßt eben auch er die Verdienstlichkeit des eigenen Werks in die Kirche herein.

---

1) So z. B. Conf. I, 18. Enchir. 26.
2) Bei Bindemann a. a. O. 2, 253 ff.
3) Bei Böhringer S. 572 ff. 579.
4) Ebd. S. 516 f. 513. Bei Bindemann 2, 199. 216.